

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وعترته الطاهرين وبعد فيقول
الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات علقتها على شرح الهيات
التجريد قد جمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلني الله والطالبين
من اهل التأييد استدل على وجود الواجب اه اختار المصنف قدس سره في اثبات
الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل فيه بالنظر الى الوجود فانه اخصر و
اوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث
كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل
واحد لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة
احدها ان الموجود افراده بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات فثبت
المدعى وان كان كلها ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور
والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الشرطي ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود
لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود
لزم ان يتحقق فيها احد الامرين لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المصنف على هذا ورابعها ما ذكره
الشارح وهو احسنها لكلام المصنف ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وانسب باهل البحث
ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور او تحقق موجود ما يتوقف على
هذا التقدير على ايجاده لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق الايجاد ما يتوقف الا على
تحقق موجد لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس الموجود المطلق من حيث هو موجود
مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى
بادنى تأمل وبهذا التحقيق ان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق عليه و
بعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات وبذلك ثبت وجود
واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ممتنع ان يصير

ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان
يسبب شيئا محضا

لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات وليعلم ان تتميم جميع براهين
هذا المطلب التي لا يوخذ فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات
الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام
عليها بالكلية فبعد تمهيد هذا لا شبهة في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع
الممكنات الصرفة واجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود الخارج عنه
انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جميع الممكنات الصرفة لا يمكن ان
يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعللها اذ بملاحظة المقدمة المذكورة
يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة تكون علة له بالذات وعلى الاطلاق و
العلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون كل من
الممكنات منشأ لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية و
لا في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات
بمستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته و
لا بغيره ولاثبات هذا المطلب منهج اخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان بان يقال يمكن ان يوجد
شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان ثبت وجود واجب الوجود
بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى على المتأمل والغرض من هذا التطويل الاطلاع
على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالي فان لكل منها مدخلا في ازالة الجهل و
لاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد على معنى انه يصح منه فعل او اي بمعنى ان ليس
شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه في اي وقت فرض فيه ان كان وقتا هو
والغرض ان معنى الصحة هنا ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو
فاعل فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احدهما صحة صدور الفعل و
لا صدوره وارادوا انهما لكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من
حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و

والتلازم بين معنييهما ثم المعنيان متفق عليهما بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم ايجاده
ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة
التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور هاهنا
بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وح لا حاجة في اثبات
نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال بل الحق ان يقال في اثباته ان
تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه بالضرورة
واحتج على انه بهذا الاستدلال انما يناسب لتابعي الاشعري ولهذا ذكره
صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح ايراده من قبل المعتزلة على تقدير هذا
الايراد القابل ان يعارض المعتزلة ويقول تاثيره تعالى في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب
بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج
الى شرط اخر حادث بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك ممتنع عند المعتزلة بل له ان يقول
العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام كما ذكر في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث
يتوقف ايضا على شرط اخر ويلزم التسلسل في الشروط وهو باطل عند المعتزلة والحاصل ان
القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المعتزلة والحكماء
بل عند اكثر المتكلمين ولو لازم النفي الايجاب المذكور فكيف يصح استدلالهم
نعم يصح استدلال الاشعرية لو في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تعالى في العالم
ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح
فقالوا ان كون تاثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل
في الحوادث وكلاهما ممتنع فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار

بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم
العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما ممتنع فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين
احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح
اولا والنزاع بين الاشعرية والمعتزلة في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في
استحالة الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل
يكفي فيه علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل
بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومخالف
للغير والمعتزلة انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق
في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا
بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده
بدون المرجح غير تعلق الارادة او بالارادة والاختيار يمكن الترجيح بدون مرجح قال
المصنف في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة
اعترفوا بتخصيص آن اول الايجاد بحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل و
هم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء يقولون بتخصيصه على
سبيل الاولوية بدون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم و
زمرة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا احداث العالم
في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم
البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء اخر سوى الفاعل وهو لا يسئل
عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل
ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه من غير تخصيص وهم اتباع
ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى ولا خفاء

في ان المص اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب   يلزم قدمه اي قدم
الفعل المطلق الذي هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة
الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه.   اذ لو كان حادثا لتوقف اه وذلك التوقف
مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه لحاليته هذا الحدوث
على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استلزام المحال مستلزم لتقدم الشيء
على نفسه   لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة الى هذا التقييد بعد
تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد لتوضيح قلت التوضيح فيه
ان الموجب التام مشترك بين الموجبين الذين احدهما معتبر عنده كما مر والاخر
معتبر عند المص وامتناع التخلف عن الموجب التام وان كان مما جاز ان يكون جزءا
لاحتجاج المشائيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك
التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور فلا حاجة الى اعتبار توقفه
على شرط حادث   متعاقبة اقول مع هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق ايضا
وذلك غريب   او لجملته لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول
عن الموجب التام   اذ لو كان حادثا اه لا يخفى عليك انه على تقدير الحدوث
لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل مراد الشارح من القدم المذكور
قوله يلزم القدم بالشخص او القدم بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص
او حادثا اي بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت الاستدراك باق اذ قد ثبت
استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا يندفع ما اشار
اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عنده المص فالوجه ما توجه
الدليل مر سابقا   فظهر من ان الحق انه العمدة في اثبات حدوث العالم الاجماع
المبين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين التفات
الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولهذا قال المص والواسطة غير معقولة اي

لا دليل عقلي عليه فيجوز مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث ثم لم نلتفت اليه
وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد غيره فهذا
هذا ما يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل وان سألت الحق
فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل الوجوه عن معنى القوة وهذا هو
صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا
او جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء
من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة في
ايجاد العالم الجسماني مما ينفيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض
المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبدأ الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات
العباد صادرة عنهم   اي مع قطع النظر اه المناسب ان يقول اي الامكان
باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة
كان الارادة عند المص غير زائدة على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح
فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين على ذاته تعالى فكيف
يمكن انفكاك الذات عن المراد ليتحقق الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان
المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح
انتفى الايجاب المذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث
على النحو الواقع عن الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما مر
الاشارة اليه وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى   وهذا ايضا ان الوجوب
اه للقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات
ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة
التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار والارادة على تفسير
الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل

بالمشية القدرة التي هي غير زايدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى والى مسألة
انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان التي تكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب
تعالى مع كونها غير زايدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون
فاللايق بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه فنقول
فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن ولزم
الحكماء القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع
واحد فوجب ان يتقدم حركة العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه بالزمان ننقل
الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع
علل غير متناهية مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء المبني على الجبر
في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن العلة التامة بحيث
لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جايز عند الحكماء
بل زعموا ان الطرف واجب لهم واما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان
وهي كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة بايجاد
الحادث الزماني فهو مستحيل بحسب التحليل بل النظر ايضا على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح
فلابد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي يلزم النزاع والقول قد مر الاشارة
اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات يقتضي احداث الحادث في
آن الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجيء التفصيل وتحقيقه ان
شاء الله تعالى   بان يريد الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد مبني على الخلاف
في ان الترك امر فعل يصدر عن التارك او عدم الفعل   اعني انضمام الارادة
هذه العبارة والعبارة السابقة اعني قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان
يفعل بان يريد الفعل ومع تحقق الفعل ليستا على ما ينبغي فانهما تنافيان
الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول الشيء في الارادة والارادة

الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة والامثلة في الاول ان ابن سينا قال
القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لم يرد الفعل فيجب الفعل بالنظر
الى ارادة الذات وفي الثاني ان ابن سينا ان ارادة وجب صدور الاثر
بالنظر الى مجموع الشرائط اعني الذات مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح
في العبارة ولم يفرق بينه وبين المراد ولكن هذا ينافي ما ذكره بعد في شرح قول المصنف وتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد دليل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب الشيخ
اثبات الارادة الزائدة على الذات قال المحقق في شرح الاشارات لما كان
الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث
هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسبب تخصيص الطرف الذي يختاره فسموا له
ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة
وغير زائدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة
المتجددة لا يفرقون تجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بان يكون بعض الاوقات
اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت انتهى اقول الاختلاف
في ان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى امتناع الصدور في
غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما نقل عن المصنف سابقا واما
ان حكم بوجوبه كما هو مختار المصنف فمؤدى ما بين العبارتين واحد والظاهر ان المراد
بامتناع الامتناع بالغير وليعلم ان مختار المصنف هو ان الارادة مع انها غير زائدة
على العلم غير زائدة على الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان
العلم بالاصلح هو موجب ويكشف ذلك على ذكرناه في الابحاث الآتية
اما قال بوجود الاثر وجب او يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة
لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان الحكم في الفعل وتركه انما يكون
بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا التحقيق في كلتا حالتي الوجود والعدم

ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد   يعني نختار انها
حال عدمه ولقائل ان يقول لا تاثير في الحال عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال
على التقديرين فلا تحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فيعود الى
الشق الثاني الجواب واعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل
اي القدرة الحادثة قبله او حين وجوده فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل
والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول منهما
انه لو لم تتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر
لتكليف غير القادر وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق لما
قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة لو لم تتقدم
لكان انا فيها الفعل والفعل حينئذ لحصوله لا يحتاج الى القدرة والجواب عن
الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علته فان حصول
المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان التكليف الكافر في
الحال بايقاع الايمان لا الايمان في ثاني الحال ورد عليه بانه ان استمر الكفر في
ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة
التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف القدرة التي هي شرطه ويمكن دفع هذا
الايراد بان يقال التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده ولا يلزم
منه ان يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة
مجامعة للتكليف ثم ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان في حال
تحصيله اولا بذلك التحصيل وهو جائز ان يستمر التكليف حال القدرة ولا
يقال ان التكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل
وان لم يكن محالا لكن لا طائل تحته لانا نقول يكفي في فائدته كونه سببا لذلك التحصيل
فانه هو اثره ولا يخفى فائدة التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء لانه يتصور

يتصور منه التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا فالقول الابتداء انما
يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور
لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ التاثير في الفعل سواء كان
مع جميع شرائط التاثير والكسب في الفعل او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه و
ان اريد بها القوة التي تكون مع جميع شرائط التاثير والكسب لم تتحقق الا مع
الفعل وان اريد بها القوة الواقعة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط
التاثير لم تتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب بعض كما يعلم من مبا
بعض وايضا كان الدليل المذكور دالا على نقيض ذلك المذهب فان قيل لعل الم
ذهب الى اختيار القول الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل
مع العدم في الحال جواب من قال شرط القدرة انتفاء شرائط التاثير وفي
حال العدم تحقق شرائط التاثير في العدم وفي حال الوجود تحقق شرائط التاثير في
الوجود فلا تتحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعده التوجيه
قوله ويمكن والاولى في توجيهه ان يقال هذا جواب قول من قال القدرة لا تتحقق في
حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان تجتمع مع العدم فاجاب المص
بان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد
على الاشعرية في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده وانتفاء الفعل
ليس الخ قد اشار الى ان ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه
فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل
القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر
فكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا يمنع تعلق القدرة باستمراره وايضا يكفي في كون
طرف النفي اثرا بمعنى الاستتباع ان القادر لم يشأ لم يفعل فان انتفاء الفعل
ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين

المذكور في الشرح   اي قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات او لا خفاء في ان امكان
الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء الذي لم يتصف بامكان الصدور
عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان
الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة او بلا واسطة فقدرة
الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا
مستندا الى ان الممكن باعتبار ذاته لا شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير
موجدا لكون غيره وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته ومن جوز
كون الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام فمراده
ان القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب
المؤدية بجميع شرائط التاثير لا تتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر الى
عليه بالنظام الاتم اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق
في ان صدور غير الحركة من الجواهر انما هو من الواجب تعالى واما قدرته تعالى على الخلق
فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير   لا نم ان الامكان علة للمقدورية
لكون الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير الامكان لا في صورة الايجاب بالمعنى
المذكور سابقا باتفاق الفريقين فثبت بذلك كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر
القادر   ولو سلم ان كان مقدور المقدور شيء مقدور له وجب انتهاء
جميع المقدورات الى الواجب لذاته فثبت شمول تعلق قدرته لجميع المقدورات
فان المعتزلة انما فهو   المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال
العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما نفوا تعلق الارادة بايجاد الافعال لعدم الشامل
في اذنهم   وهذا القدر مسلم عندنا … لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين في
… ان التوقف في ذلك فان الاشعرية لما اعتقدوا ان … ناظرة بالتعليم
واجب الوجود وقعوا في كون الممكن غير مقدور الواجب تعالى بالنظر الى كونه مقدورا

مقدور وتعالى عدم امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانه
يصدر عن الواجب بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان
يقال كل ما يمكن صدوره من الغير يمكن صدوره من الواجب تعالى باعتبار كونه عالما
اي بدون اعتبار كونه مريدا وعالما بنظام الخير اي لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور
من الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب المستجمعة لجميع شرائط التأثير   فعلى قاعدة
الاعتزال الحق على قاعدة الاعتزال لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية المقدورات
الممكنة مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التأثير بل من تعلق الارادة
لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى ان لو اراد ما له
تلك الخصوصية لم يقع بقدرته   وعلى قانون الحكماء لا يمكن ان يؤثر ويوجد الا الواجب
الوجود بالذات فكل شيء له امكان قبول الوجود فانما يوجده الواجب الوجود
بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته
وجود يمتنع عندهم اتصافه بالايجاد نعم قبول الوجود وقبول الحركة يتحققان عندهم في
الممكنات ويرد على ذلك ما نقل سابقا من بهمنيار   فجاز ان يستعد المادة
هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تعالى   وعلى التقديرين لا يكون
لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع
الممكنات التي لها امكان صدور عن الواجب تعالى سواء وان نسبة الذات من
حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي
لها امكان صدور عن الغير على سواء ولا خفاء في صدق مذهب الحكماء   اعلم ان
الشبهة او شبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر الواقع
من الكائنات ودفعها بان يقال الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشيء
الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه
الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها ما فيه غلبة الشر وذات الواجب

بذاته فلم يكن ان يصير مبدأ الشر وجب ان يبعد عنه قسمان من الاقسام
المذكورة اى القسم الثانى الذى ليس فيه شر ما والقسم الرابع الذى خيره قليل
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فنقول الثنوية ان الله تعالى لا يصير مبدأ
لما فيه شر يكون الا انهم بان الله تعالى مبدأ لاشياء خيرها غالب وقد تعارف ان
الملقب بالمعلم الاول هذا الكلام فى دفع شبهة الثنوية وكانهم ارادوا
ان يعنى فاعلين مرادهم بالظلم هو العدم والامكان والمجوس منهم ايضا
قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس شرا بل انما الشر فيردان ارادوا من
ويكون منبع الشر انما يصدر من اهرمن والجواب منع قولهم الواحد انهم
الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شرا ما يكون شرا محضا
ولعله احدهما البعض على الوجود الذى هو خير محض والعدم الذى هو شر محض او يراد
... الشر والى حمل ان شبهتهم ذكره ودفعها انما يكون بما سبق و
ان نظام اى احكام افعال الواجب تعالى بان يكون خالية عن وجوه الخلل ومنتظما
ومشتمل على حكم ومصالح مبنى على تقدم علمه تعالى بالافعال ثم براسيته دال على علمه بذاته
والتجرد اى تجرد الواجب تعالى وهو على المشهور كونه غير جسم وجسمانى وعلى التحقيق كونه
غير محتاج الى ما ارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقى المنزه عن الماهية دال ... دال
على علمه تعالى بذاته ... وبراسيته يدل على علمه تعالى بافعاله وفى هذا الدليل سر ... ان
كنت ذا شوق فانه ... من الحال والذوق واستناد كل ...
... على تقرير الشبهة انما ... شمول ... تعالى لجميع الموجودات ...
... الى ... تعالى ... من قوله ... خيرا ...
... عدم ... من ... ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين اولهما
... علمه ... انه تعالى كان مبدأ لجميع الموجودات
... بذاته ... بذاته بالضرورة ويكون ...

اشرف من اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبدا لجميع الموجودات علم كونه تعالى لجميع
الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا
الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم يثبت العلم بجميع الموجودات و
ايضا ان يق انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية كان
مبدا لفيضان العلوم على العلماء وكان فياض العلوم ومفيضها فكان عالما بذاته
بالضرورة ثم باحد الوجهين المذكورين ثبت انه تعالى عالم بجميع الموجودات
اتفق جمهور العقلاء اه اما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظني انه لم ينف احد
من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته تعالى بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي
قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم التفصيلي كما دل عليه
الدليل الذي اسنده لوابه والبعض الذي نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم الزائد
على الذات كما يشعر به دليلهم وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل او اي جاز عند العامل
في اول نظره والاولى ان يقول وجوز والحاصل ان نظام الموجودات على وجه لم
ان لا يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه الشافعي وهذا
الضرورة على بعض العقلاء وفي هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد
عرفت ما فيه ويتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية اه لعلهم تمسكوا في عموم العلم
وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية ولا يرد ما اورد
عليه وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون
الالتفات بها يستفاد من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور حصول العلم
بان لا يكون معلوما له الا بالشرع فيرد عليه ما اورده الشارح عليه بقوله والشارح ان
هذا مكابرة وارد وما ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات
يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يق انه اراد من تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة
السمعية من اعلم العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان لكن يرد عليه ايضا ايراده

المذكور. ولكل مجرد عاقل او عاقل لكلامهم هيهنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها
قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده
لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون ما وجوده
لغيره مدركا لذاته ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكل ما
هو وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي تدرك
ذواتها لا يصح ان تكون مشاركة للمادة والا لكان وجودها لغيرها والامور المجردة عن
المادة فانها يجب ان تدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب عن
ذاته فلعلاقة المادة فهو غير مدرك ذاته ويشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر والسمع
والذوق لا تدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت
ان معقولية الشيء وجوده من حيث هو معقول واحد واذا كان وجوده لغيره كان
معقولا لغيره واذا كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته واقوى الموجودات هو الوجود
المستغني عن المادة واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فما
وجوده اقوى الموجودات فهو اقوى في باب المعقول انتهى اقول واضعف الموجودات
ما حقيقته القوة اشارة الى ان كون الهيولى غير عاقلة لذاتها فان العلم ليس الا
الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور
وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود وبذلك يندفع
اعتراض الاشراقيين على قول المشائين بان التعقل حضور الماهية المجردة عن
المادة [illegible] انه يقتضي المجرد العالم بذاته وهو ما ليس في شأن المجرد لان ذاته غير غائبة
عن ذاته فيكون عالما بذاته هو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن
الهيئات لكانت الهيولى شاعرة بنفسها اذ ليست هي هيئة لغيرها بل هيئتها
ما دامت مجردة عن الهيئات وهي اذ ذاك هيولى للهيئات ومع ذلك غائبة عن نفسها فانا
اي غيبة نفسه في نفسه [illegible] ادراك بذاته عدم الغيبة عن ذات المجرد عن

عن المادة والبعد عن الذات لامتناع بعد الشيء عن نفسه وان عنى بعده عن الغيبة الشعور
كان قولهم كل مجرد غير غائب عن ذاته ممنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عاقلا
بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل تجرده عن الهيولى
دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فان مع التجرد
بالهيولى فان الوجود هو الظهور او يستلزمه فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه
اي غير قايم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته
لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم لذاته فهو نور مجرد فهاهنا قضيتان الاولى
منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت
ان الوجود المجرد عن المادة غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقولية لذاته فذاته
لذاته بوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول
هو المجرد عن المادة وعلائقها ثم ليس تنعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون
مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل اما
بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى يصير كما في المعقولات
بالقوة التي تحتاج الى تجريد وتجردها عن المادة حتى تصير معقولة لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل
فان المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو
عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف
انتهى اقول ويمكن المناقشة في ان كل مجرد عالم بالقياس النفوس الانسانية المجردة فانه وغيرها
ليس التجرد الا في المجرد ما حكم به الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما ثبت من التفتيش عن
احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكها شاهدناه لسيما في اثبات علم البارى تعالى
بان يعلم كون مطلق الموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذا فهو لا يمتنع على الواجب لذاته
وكل ما لا يمتنع على الواجب فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته والثاني
انه عالم بذاته اوه كيفي في عبارة العلم على هذا الوجه واه ودنان يحمل عبارته على

من المعاني الثلثة المذكورة سابقا   اما الاول فلان العلم اه تقرير هذا الدليل على النهج المذكور
في المواقف وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان
التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق للشيء المجرد العالم بذاته وهو حاصل لا شك انه في
ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لما سواه والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فغير الشارح عبارته الى ما ذكره واورد عليه جميع الانظار التي ذكرها
صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم الحضور للمعلوم
عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصود ليس منها بهذا كما
ورد عليه انه لازم او [illegible] ان هذا المنع مندفع بان العلم الحضوري المذكور او
او لازمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب
المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة
الشارح فان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه ووقع في عبارة
[illegible] اشارة اليه حيث قال ان نفس الانسان عالمة بالمعاني الكلية وذاته بذاته مجردة سواء
[illegible] ذلك [illegible] المشتمل عبارة عما ذكره او ما هو لازمه [illegible] وبذلك يحصل المقصود
تمام   ثم قد يجوز ان الشارح [illegible] عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم و
المعلوم في العلم بعلم النفس الانسان نفسه وان كون الحواس غير عالمة بانفسها مع انها لكونها
[illegible] غير مجردة [illegible] الشارح [illegible] كما لا يخفى واما دفع هذا المنع على تقرير الشارح
ان يستفسر [illegible] عن عدم الحجب المشتمل عليه قوله وان ذاته غير غائبة عن ذاته فان
اريد بعدم حجبه عدم بعده مجردة فلا نم العلم في صورة الحواس وغيرها [illegible]
[illegible] وان اريد به الشعور [illegible]
[illegible] الوجود في هذا
[illegible] في المواقف [illegible] الشارح [illegible] الى [illegible]
[illegible] العالم والمعلوم بالذات واما في الحواس [illegible]

ومنها ما مر وإما أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وخلاصة الدليل من أوجز
أن الواجب الوجود في أعلى مراتب التجرد فيكون عالماً بذاته وذاته تعالى علة فاعلية
لجميع الممكنات إما بغير واسطة أو بواسطة هي منه فيكون عالماً بجميع الموجودات كما
قال الله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بأن الفاعل العالم بذاته
عالم بما صدر عنه بديهي فالعلم أن للواجب الوجود علمين أحدهما علم كمالي إجمالي
هو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات
قال بهمنيار في بيان ذلك أن حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما في
المعقول البسيط عندنا علة للمعلومات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا
موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون
بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير حضر ببالك جوابه ثم تفصيله شيئاً
بعد شيء إلا أن تلاوته كالمعدوم عندك تم أشد تجريداً انتهى في الشهود والعلم الكمالي
كون ذاته تعالى عالماً بذاته وبجميع الممكنات وعالماً ومعلوماً والتغاير بين هذه المعاني
إنما هو بالاعتبار وإلى هذا أشار الشارح حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض
وهو ظاهر على الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد
ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته
فهو الكل في وحدة وثانيهما علم تفصيلي هو المعبر بما وجد في الخارج والمدارك ومراتبه
أربع أحدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية و
بالعقول عند الحكماء فالعلم الذي هو أول المخلوقات عالم بذاته مع ما هو مكنون فيه عند
الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى العلم الإجمالي الذي هو عين ذاته وإجمالي بالنسبة
إلى باقي المراتب وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ عالم بذاته مع ما ينتقش فيه من صور
الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى المرتبتين اللتين بعدهما

وكذلك كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية
وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من
النقوش حاضرة بذواتها عنده الواجب تعالى وروابطها الموجودات الخارجية من الاجرام
العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة عنده واجب الوجود في مرتبة ذاته
والحاصل ان جميع الكتابات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا
ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عنده واجب الوجود في مرتبة الايجاد وفي عموم
باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة على
القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة مغايرا لوجود
المعلول يجب على القول المذكور ان حضورا غير حضور معلولها فحينئذ ان استلزم حضورها
حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم ان يكون ذاته تعالى
محلا لكثرة وكونه فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام الصور
بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق الحضور بما هو غير
ذات العلة فلا يكون صورا علمية لعلة لان الصور القائمة بغير الشيء لا يكون علما له كما ليس
فيفرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس
كان الواجب تعالى في ذاته محتاجا في ادراك المعلومات الى آلة وهو باطل ومنها انه لو
كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلولات لزم ان يكون جميع ايجاد الواجب لوجود
مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل او انتهائه الى علم بالمعلول بوجه من ذاته وقد سبق ان
حضور العلة مغاير لحضور المعلول اما دفع السؤال الاول فبان يقال ان حضور المعلولات
موجودة في الخارج اما بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما
حضور صور ادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات
فبطريق انها موجودة بذواتها حاضرة بذاتها عنده الواجب تعالى وكذلك فان
منه من جهة الصدور لا من جهة العينية واما بقبول واما الحضور فانا

ولا محذور في احتياج الواجب بالذات الى معلوله في امر غير كمالي كالحضور الاشياء بين يديه
بالجواهر عنده تعالى واما الدفع الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم علمه بالعلة التامة
بذاتها يستلزم للعلم بالمعلول ان ذلك يستلزم العلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول
فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المشتمل الشامل الاجمالي الذي هو عين وجود العلة
الغير الغائبة عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي
لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور العلة
مغاير لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي
كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علم العلة بذاتها يستلزم للعلم بالمعلول سواء
كان قبل الايجاد او معه لكن اختيار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ف
لا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي فلا محذور وان اريد به ان
علم العلة بذاتها يستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا لا محذور
اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علم العلة بالعلة على جميع الايجادات
واعلم ان الملطين وهم اساطين الحكمة يبينون في علم الواجب تعالى اعدها انه
تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد
الموجودات العينية على نهج ما هي في العلم المقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا
المذهب بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته و
الا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اثارا موجودة
فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه
مبدأ للوازمه اي المعقولات بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده ووجود ذاته و
يمتنع ان يكون ذاته محلا لما عنه ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها الا
لكونه الى حيث يصدر عنه هذه اللوازم التي ان توجد له ما ذا وصف بانه يفعل
هذه الامور فانه يوصف بانه يصدر عنه هذه الامور التي كلها لوازم ذاته التي

صور معقولة لا بمعنى ان تلك الصور تصدر منه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها
مجردة عن المواد ونفس صدورها منه وهى معقولة له بنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له معقولة
اذن فعلية انتهى فان قيل قد قال بهمنيار بعد هذا الكلام وليس يحتاج اى الواجب تعالى
بحيث تحصل له تلك المعلومات بل يحتاج بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس
هو عالم لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور لتصور تلك
المعلومات مع كثرة عنه وعلى وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر
عنها تفصيل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعلومات المفصلة
الى آخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته قلت لما كان
ظاهر الكلام السابق يدل على انه اختار مذهب انكسيماس الملطى وهو ان جميع الموجودات
العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وجب حمل الكلام الآخر وهو قوله وصدور
تلك المعلومات مع كثرة عنه او على العلم المقدم على العلوم التفصيلية المتقدم على جميع
الايجادات العينية وهذا العلم المقدم هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالى بالعلوم التفصيلية
والمذهب الثانى هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات هو جوهر فيه جميع صور
الممكنات وهو اختيار انكسيماس الملطى فعلى مذهبه يكون الجوهر المجرد الاول غير مسبوق بالعلم
المغاير لذات الواجب تعالى بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية
مسبوق بالعلم الزائد على الذات على هذا المذهب وصاحب الشفاء فيه متحير بين هذين
المذهبين ولم يحكم بشيء منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه كلامه [illegible]
والعمل [illegible] تحقيقه وان هذا المذهب انسب الى الاختيار بالنسبة الى الجوهر العقلى
الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم المتحد مع المعلوم كما لا يخفى
[illegible] يكون عين ذات الواجب عندنا من التنزيه [illegible] الاختيار
[illegible] صاحب [illegible] وبهمنيار في المذهب [illegible] فلم يتبين [illegible]
علم [illegible] المقدم [illegible] في شرح الاشارات فهو [illegible]

صاحبها فاختار المذهب الثاني في المذهب الاول من الامور المذكورة من الاشياء التي
المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته اولا واما حاصل ان
هذا التحقيق الذي اخترته وهو المختار عند العلماء كما في الرسالة الى العلماء التحقيق علم
وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من تمكن من الكتابة سواء كان مباشر الكتابة او
لم يكن وعلى من باشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق على من تمكن من ان يعلم سواء كان
في حال الاستحضار للمعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا في حال الاستحضار باعتبار
في وقوع اسم العالم على الامر الاول باعتبار الاول وعلى الثاني باعتبار الثاني وهذا العلم
الذي يكون علما ذاتيا فهو باعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار يحتاج في كونه عالما
الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما باعتبار الثاني فهو يحتاج
الى اعتبار صورة المعلوم والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات والادراك
الاول تعالى باعتبار الثاني اما لذاته فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك
والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبار واما المعلومة الثانية فيكون باعتبار ذوات
تلك المعلولات ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد ان الا
بالاعتبار ويغايرها المدرك ثم قال ما حصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم
التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء على حقيقتها
هو مختار المحقق روح الله روحه والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم و
المعلوم والعالم في علم الاول تعالى بذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات
في علمه تعالى بالمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية
فهذا الكلام جواب عن كل من السؤالين الذين احدهما ان العالم حضرته المعلوم
فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته والجواب ان التغاير
الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير
الا بالذات وثانيهما ان العلم الحقيقي لا يكون سبب انكشاف المعلوم فوجب تحقق

مغايرة منه فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تعالى بذاته
وبالمعلومات التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري
كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها فان الصور العقلية التي هي معلومة
بالذات عين العلم بها فهي من حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة بها
علم وايضا منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامه التسلسل ضرورة مغايرة العلم للمعلوم
واشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب كما
على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المصنف من ان العلم والعالم والمعلوم واحد
في علم الاول تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة ومنهم من قال انما قوله والى
هذا المعنى اشار بقوله او نسب الى تعالى ومنهم من التزم ان العلم يستدعي صورا
مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا التزم في الجواب
عن الاشكال الاول مرادا شكالا من المذكورين سابقا ان معقولاته تعالى صور مباينة
متقررة في ذاته تعالى وذلك ينافي وحدته الذاتية ورد المصنف في شرح الاشارات
بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات
الخارجية بقوله ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي
بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة من غيرك
ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط وهو على سبيل التركيب واذا كان
ذلك مع نفسك حالك فيما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما
يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة

الصور العقلية شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل
لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصور وتلك
الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت لك تلك الصورة بوجه اخر
غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية
للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون
حالة فيه فاشار الى هذين القولين بقوله واستند في علم صور المغايرة
اه ولما كان البيان سهل المأخذ بادني توجه لم يلتفت اليه ودفع النقض المذكور ثم
منع تحكم المورد المذكور بان نسبة الحصول اليه اشد لمعنيان احدهما ان
حصول مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية للفاعل العاقل لذاته المستقل
في الفاعلية اشد تأثيرا في الانكشاف من حصول الصور الادراكية لمحلها القابلة
التي لم يكن عليتها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المعلم وثانيهما ان حصول المعلولات
للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لقابله كما نظيره
ايضا في كلام المعلم المنقول ولا شك ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك او منه
او الحصول عنده وحصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور الخيالية او الحسية
كما مر الاشارة اليه في كلامه المنقول وذلك بالوجوب او لم يذكر الشيخ اللازم
الذي هو المطلوب اي قولنا لا كان حصوله للقابل لما كان حصوله للفاعل علما
بطريق اولى وقيل عليه ان ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود
ذلك الشيء للعالم في الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان للعلة لوجود
العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نم اي هذا الارتباط يستلزم العلم
اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة ولا يكفي نسبة اقوى وان كانت اكمل
من تلك النسبة بل الظاهر ان يقول ان هذا لمثل ان نسبة السواد الى قابله كما

ن

والى قائل بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلا بد ان يكون الثانية
منشأ الاتصاف به بطريق اولى وهذا مما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان منشأ
العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد لا من حيث هو حصول بل من حيث هو منشأ الحضور
عنده وليس لخصوص الوجود الظلي والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا خفاء في ان
صدور المعلومات عن العالم بذاته القائم بذاته كما ذكرنا يقتضي الحصول والحضور
اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية لهما ومن
اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المتصورة بالصور الادراكية لها والحاصل
ان منشأ العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضاء النسبة الفاعلية لهما اتم من
اقتضاء النسبة القابلية وتعلق المدبرية لهما واما منشأ اتصاف الشيء بامثال السواد
فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء كان بطريق [illegible] او بالانطباع او بغيره بخلاف منشأ
العالمية فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول في المجرد بل هو شامل له وللحصول له والحصول
عنده وفي بعض الحواشي المنسوبة اليه انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه تعالى
بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات بعد تقديم مقدمات ما يحتاج اليها
وتمهيدها نقل عنه في الحاشية السابقة قد علمت ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير
بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان تعقله
لذاته علة لتعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وتعقل الاول تعالى
له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا
فاحكم به في المعلولين ايضا وكذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه
من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي موجودة وهو معلول
للاول الواجب وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها

فيها لان الاول الواجب تعلق تلك الجواهر مع تلك الصورة المصورة فيها بل عينها
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فان لا يعزب عنه تعالى مثقال
ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف
لك كيفية الاحاطة بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم اقول ويعلم ان العلم يطلق تارة على الاثر الحاصل
الانتزاعي المصدري الذي اشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو
العلم الحقيقي المفسر بما هو حاضر بالذات عند المدرك او غير الغائب عنه او غير المخفي عنه كذلك
وثالثها ما يقصد به على مستحضر المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذه الاحتمالات
المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة التي احدها ان صيغة العالم مشتقة
من العلم فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين
المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما تشتق من العلم
الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم بالذات
انما هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم الحقيقي كان اشتقاقه
جعليا وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء كان عين العلم القائم بنفسه بذاته
او ارتبط به العلم نظير ذلك ما قيل في صيغة الموجود وانا فرد من الوجود الحقيقي وثانيها
ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المصنف يقتضي ان يكون الصادر الاول غير مسبوق
بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو
معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه اولى من ان يقال ان وجوده في الخارج وان
كان عين العلم بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه
وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج واندفاعه بان يقال ان الصادر
الاول انما كان مسبوقا بالعلم الحقيقي المذكور الذي هو علم بجميع المعلومات والتحقيق
ان يقال هذا العلم الذي هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول

مراد ارباب [illegible] لغه كنانه
[illegible] ارباب [illegible]
[illegible] الشيء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

واجمالي نسبته الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لخصوصية تجلّي الشي
الذي تميّز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة للشي الذي تميّز بها اليه واما الثاني فلما
مر وقال صاحب الشفاء فيه واعلم ان معنى المعقول قد يؤخذ من الشي الموجود وقد يكون
الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية ثم
ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان توجد فلا تكون وجدت فعقلناها
ولكنه عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء
الى الصورة البنائية سواء هذا فاعلم ذلك فان الغائب المطلوب في على الشاهد
الحاضر وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته
الى جميع المعلومات على سواء انما يصح ان يكون منشأ لصدور خصوص الصادر الاول
ورابعها انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور الغير المتناهية واذ فائدة بان
يقال في ذلك جائز في العلم الاجمالي وخامسها ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي هو
اي المنكشف بذاته وكلام المتوهمين ان الموجود المنكشف بذاته هو علم اذ [illegible]
خارج [illegible] يعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودات [illegible]
او صورا ادراكية محسوسة او معقولة لا براء الدليل المذكور في كل منها [illegible]
يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية فاما ان يزول ذلك
زوال ذلك علم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الان المتقدم او في
[illegible] بان يعلم انه ليس في الدار على انه صادق في الان المتقدم في الوقت [illegible]
بان يعلم انه ليس في الدار في الان الذي ليس فيه في الدار [illegible]
في الان [illegible] لم [illegible] في الدار [illegible] ان يكون [illegible] ذلك
[illegible] الواجب [illegible]
[illegible] متغيرات من الواجب [illegible] ذلك [illegible] يستلزم [illegible]
[illegible] يكون الواجب [illegible] الدليل [illegible]

المذكور وتقرير الدليل على وجه ينطبق الجواب المذكور هو ان يقال اذا علم الجزئي بما هو جزئي
باعتبار ذاته في ان صغر عنده بالجزئي الآخر ثم حضر عنده ما ذلك الجزئي الاول في ان
وجوده ولزم التغير في علمه والواجب تعالى منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات
من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشرح على هذا
التقرير بعرفه من الظاهر   لان العلم عندنا الخ هذا انما يناسب مذهب الشيخ
ولا يناسب المحقق الذي هو مختار المص في العلم كما مر بل المناسب ان يقال ان
العلم عنده نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات فلا يلزم منه
التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذي هو لازم العلم وهو امر
اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى الواجب تعالى كالتغير الاضافي في ذات
واليه اشار المص بقوله وتغير الاضافات ممكن   قال الحكماء علمه تعالى ازلي وجب
اولا ذكر كلام الحكماء الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر ضعف تاويل المتعصبين لهم ثانيا
ثم ذكر التحقيق الذي لا محيد عنه ثالثا قال صاحب الشفاء فيه لا يجوز ان يكون واجب
الوجود لذاته تعالى عالما بالمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مختصا
بل على نحو آخر نبينه وانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة
انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية ولا واحدة من
الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات
ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان
ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم تكن معقولة
بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل
صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات
كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب
الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه

مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي تحوج تصورها الى لطف
ذكية انتهى واقول يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة لا
ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجاده وينكشف
عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هو متغير باعتباره وفي هذا انكشاف
كفر صريح الاشارة على البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك
النفي فان واجب الوجود تعالى مبدأ الوجود الموجودات الكائنة والفاسدة
سواء كانت كلية او جزئية فتصدر عنه تعالى منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف لما
فان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او
عقلية بذاتيهما حين كونهما موجودين ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى الة والعجب
كل العجب ان هذا القائل يصرح بان واجب الوجود تعالى مبدأ لكل وجود ولا
يعزب عنه تعالى شيء ونحن ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير
منكشف عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء
من الجزئيات والكليات سواء باعتبار الوجود العيني او باعتبار الوجود العلمي قبل
الايجاد ولا يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى ولا يعزب عن ربك اشارة الى عدم خفاء
ذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في
كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المتقدم على الايجاد العيني فان
المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى في اوقات
كونها موجودة في الخارج والتغير في الحضور لا يوجب التغير في نسبة [illegible] فانه
في ذات [illegible] بقوله [illegible] من الحقيقة
[illegible] تعالى عن ذلك [illegible]
[illegible] تعالى عن ذلك علوا كبيرا [illegible]

من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة انضمام
مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص فاذا لم يدرك ذلك الامر المخصوص كان المدرك
كليا واذا ادرك وقيد الماهية النوعية به صار المدرك جزئيا ولهذا حسبوا ان كون
علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مستلزم عدم علمه تعالى بهذا المخصص وتاكد هذا الحسبان
عندهم بان الحكماء ينفون حصول صور الجزئيات المادية بالمجردات فحسبوا انهم
ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول شنيع يتعالى عنه من له ادنى
مسكة من العقل والتحقيق عندهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت
في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من
الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى
بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة وكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس كالتخيل فانه تعالى
مدرك له بطريق التعقل ولما كان كثير من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان
في غيره تعالى كمالا كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى
بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات
والمتخيلات ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه
بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفيرهم سواء تم دليلهم على ذلك
او لا وسواء طابق الواقع او لا انتهى اقول في تاويل كلام القوم سينبه على ذلك بوجه
اخر لان حاصل التحقيق الذي هو مبنى ذلك التاويل ان يكون شخص واحد بوجه
واحد معلوما لعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه لانه
ادركه بطريق الاحساس او التخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه عند الاخر لانه
ادركه بطريق التعقل وهنا فيه احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لذلك
العالمين واحدا وذلك انما يكون بالعلم الحضوري ولا شبهة على فساد احتمال في
ان هذا المعلوم اذا كان مانعا عن فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عنه عند

الا وهو مسلم مكابرة صريحة وثانيهما ان يكون المعلوم بالعرض لها واحدا ويكون المعلوم بالذات
لا معه بما يتعاصى وهو الشركة فيه والمعلوم بالذات لا ما يخرج عنه وهذا الاحتمال مع ما
فيه لا دخل له في تصحيح التأويل المذكور كما لا يخفى وثالثهما ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم
بالذات لا معه بما والمعلوم بالعرض لا غير وهو قسمان في بادي النظر وان كان على ثاني النظر
ظهر بطلان احد القسمين وصار القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وما كان
لا خفاء في ان علوم الكمالات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة ان
كانتا معلومتين بذواتهما لواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بهما
في الشهود العيني والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومين له الا بالعرض اي في علم
المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب شيء عنه باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وهذا هو الذي يتعلق بكفرهم وايضا ذلك بيان في قولهم ان انكشاف العلم عنده كان
ذاتا مستلزم لانكشاف معلولها عنها فنقول هذه المجادلة انما يتجه تكفيرهم في ذلك
لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك اذ ان كان في العلم المتقدم على
الايجادات الغيبية لورد عليهم ان كلام المتأخرين في التكفير ليس الا في العلم الذي هو
مع الايجاد وهو الحضوريات الزمانية التي لم تتحقق قبل الايجادات وان كان في العلم
الذي هو مع الايجادات فيكون المتشخص المتشخص بذاتها متحققا في الاشياء المادية فوجب
لوجوده متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور بل الكاشف بذاته نعم ذلك المتشخص
على تقدير تحققه ... ان يكون الايجاد مسبوقا بالعلم المغاير للذات العالم على اعتقادهم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل ما هو المتعارف
الفلاسفة على ما علم من كلام بهمنيار حيث قال المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه
مقارنة غير مؤثرة يسمى معقولا والمعلوم بما هو مخالط لا لغيره يسمى محسوسا ورد عليه
ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا بآلة الا بحضور
ذاته وصورته الحسية والخيالية كما هو قائم عند النفوس الناطقة ورد عليه ان
هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير وتعلق ذلك النفي لكونهم ان
فهو قال لوالم بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات
والمتخيلات ادراكها باعتبار الحضور العيني ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم
من التامل فيما نقل عن صاحب الشفاء فيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على
الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر وقوله قبل القول المذكور ربما وقع ذلك
الكسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا
له على النحو الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع
زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولهذا او ما نظيره حكم
الغزالي بكفرهم وان اريد باثبات ادراكها باعتبار صورتها العقلية لا باعتبار حضور
ذاتيهما بحسب الوجود العيني فيرد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول وايضا ظاهر قال
قولهم ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى يمكن ادراكه بطريق التعقل
فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا لا مدخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفرهم كما
كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان سائر الكلية والجزئية بخصوص انه ادراك الاستناد
في المدرك فقد مرت مادة في الحواشي السابقة في مبحث التشخص وما يتعلق بهذا
المبحث وقال المص في شرح رسالة القهار في تحقيق علم من ان الكل انا هو بين

فان ان اريد به اثبات
ادراك المحسوسات

ودرا ما

قولوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان ينكروا
وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند
الى البارى تعالى الذى هو مبدأه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة
يستلزم العلم بمعلولها وان علم البارى تعالى بذاته اتم العلوم فانتم بين ان تعترفوا
بعلمه بالجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وبين ان تعترفوا بانخرام احدى المقدمات
المذكورة × او من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض الجزئيات
الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها بالتعارض الادلة السمعية ثم ذكر
كيفيتها فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراك
منه بآلة جسمانية كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الكائنة
فى زمانه ويحكم بوجودها وبفوت ما كان وجوده فى زمان غير ذلك الزمان و
يحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الان ويدرك المتحيزات التى
يمكن ان يشير اليها ويحكم فيها بانها فى اى جهة منه وعلى اى مسافة ان بعد عنه واما
المدرك الذى لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان
اى حادث يوجد فى اى زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذى بعده
او قبله من المدة ولا يحكم بعدم شيء من ذلك بل انما يحكم المدرك الاول بان
الشيء ليس موجودا فى الحال كما يحكم بان كل موجود فى زمان معين لا يكون موجودا
فى غير ذلك الزمان من الازمنة التى تكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل جسم
فى اى جهة يوجد من المكان وان اى نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع فى جميع
جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه الثابت لكنه لا يحكم على شيء بانه موجود الان او
معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزمانى و
[illegible] فى نسبته جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا
[illegible] ذلك الزمان او المكان او بجهة او بان من الجسم فذا فى او

او عقلي او تخيلي او فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلم بجميع
الموجودات اتم العلوم واكملها وهو العلم المعبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي
انتهى اقول لما ذكر هذا المطلب اشار بقوله في هذا الكتاب وانه تعالى يعلم الجزئيات على
وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منه ثم قال في آخر
الرسالة بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح لمن يدرك
ادراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين ومكان معين ولكان للباري تعالى
يقال انه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق
او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يشتمل ذلك على تنزيهه
بل تركه وكذا نفي العلم بالجزئيات المتغيرة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى
لا يشتمل على تنزيهه بل تركه ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته
الذاتية انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينها وبينه فقط
انتهى اقول كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه
ما اورده سيد المدققين عليه من انه منظور فيه اما اولا فلانه فيه اعترافا بان بعض
معلولاته تعالى كالجزئيات المتغيرة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية كالمحسوسات لغيره
غير معلوم له تعالى من ذلك مع ان القاعدة المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول
له تعالى وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك بآلة
جسمانية غير زمانية ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة
الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة عليه كالحركة او غير منطبقة
لا بالانطباق فقط والا لم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا وذلك
ان الجود المدرك بآلة جسمانية مع انه بريء عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في آن
ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف نسبة
الشيء الى الزمان يكون من جهتين احدهما باختلاف ذلك الشيء كما في وقت الي...

فانه في ذلك اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثانية بانه حيث

الزماني كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه والحق

نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه معه في

الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما ولا لفقدانه في الزمان الماضي كما

فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من

ذلك غير مسلم وكذا قوله ولا يحكم بانه موجود الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته

الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في

الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا قد نحكم بعدم شيء في الحال

مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا موجود الآن حين كونه مع هذا الآن في الوجود

دون ان الوقت فان الاشارة الى الآن ليست حسية حتى يقال ما هو بريء عن الحس

لا يصح ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء انه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ

هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور فمسلم لانه ليس له مكان

فيكون قريبا من مكانه لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان

قريب من مكان المجرد المذكور بل نشير الى مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد

مشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية واما قضاء البديهة برد علمه شيء من تلك المنازعات في

ان نفي تحقيقها ممنوع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف

بان علمه تعالى غير معلوم له تعالى فان الجزئيات المتغيرة معلومة له تعالى بالعلم

الحضوري فان الحضور فقد ورد بان الذوات الجسمانية لا يكون محتاجة فيها الى ما يجتمعنا

لديه واما الحضور والغيبة فهما معلومتان له تعالى بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة

اليه تعالى فلا يتصور ان اراد بالحضور حضور الامر وشاهده الغيبة اذا اراد

الحضور في المكان المستقيم او في زمان [illegible] بل هو [illegible] في [illegible]

[illegible] فلو اراد من قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة

تعالى غير مخصوص بواحد من الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى وجود
في احد من الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها
عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي هي
عينها وفي الحضورات التي هي النسب منه تعالى وبينها كما دل عليه قوله وانما يوجب
التغير في معلوماته ومعلولاته الاضافات التي بينه تعالى وبينها وليعلم ان التغير في
الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين
وان لم يكن فيها تغير باعتبار انها واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فافهم
ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من
ذلك انه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال بمعنى زمان مخصوص بالمتكلم
وفي قوله ولا يحكم تعالى على شيء بانه موجود في آن وجوده او معدوم فيه والمقصود ان ا
تعالى منزه من ان يقال لبعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة
الى ذاته تعالى ووجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الخ
فدفعه بان يقال المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور فيه اذ قوله تعالى ايضا لا يحكم على
شيء بانه موجود هناك ويحكم المصنف فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة
ان مرادهم بالقول بان الواجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا فوقي انه تعالى
يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعا بحيث لا يعزب عنه شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها
ويفوت عنه بعض اخر كما هو شان الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكنه في تاويل
كلام الفلاسفة سيما المتاخرين ليس فيه بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم
ومن المتاخرين من تكلف وقال في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم
الجزئيات بوجه مشابه الوجه الكلي في ان لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره الشارح في توجيه
كلام المصنف وقال قال الحكماء الخ ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق
المصنف ويخفى عنه تعالى ليس علما زمانيا فوقع شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات

باعتبار وجودها العيني وهو عبارة عن حضورها باعتبار الوجود العيني بل الى كونها باعتبار
ذلك الوجود زمانيا اى واقعا فى الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة
معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يجوز ايضا
ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار
الوجود العيني علما بها وعلى كلا التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا
اى واقعا فى الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو
اما اجمالي عين ذاته تعالى وهذا يعني ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي
فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد هذين التاويلين
اللذين وقعا فى عبارة المصنف وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى احد هذين
التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد وان كانت انما يعلم على الوجه الكلي فان كل تشخص
من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر فى شخص وفى وقت الايجاد يكون معلوما
بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه   واما علمه تعالى فلا اختصاص له
بزمان اصلا وقد عرفت ان علمه تعالى بالحادث المتعلق بالحادث باعتبار الوجود العيني
مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار التعلقات الاعتبارية الى ذاته المخصوصة
بالازمنة كونها ذات وتعلقه بالتكلم وارسال الرسل ونحوها ماض وحال ومستقبل
كما وقع فى القرآن المجيد   اذ الكلام مساق زمان حكى هذا ان يريد لكم
لعلكم لم يناسب هذا المذهب الاشعري وان اريد مطلق الحادث او
المتعلق فهو مما هو المطلوب والصواب ان فى الكل زمان فيه وجودى
وتحققى والماضي زمان قبل زمان وجودى وتحققى والمستقبل زمان بعد زمان
وجودى وتحققى   فرع عن هذا انه ان اريد بهذا العلم العلم الذى هو عين ذات
وجوده تعالى فذلك ثابت الى ذلك مخصوص فى بيان الجزئيات وحيث هى موجودة
بحسب زمانه علم وان اريد به علم زائد على الذات لم يناسب المذهب المعتزلة

الذي قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب المص فاذا سئل
عالم عنده هم بجميع الحوادث الجزئية او لا فشبهته بما كعين هذا العلم ولكن لم يتغير علمه تعالى
في ذلك بل لم يعلم الحوادث وهو الذي يعبر عنه الا شيء تعلق العلم القديم و
انكار انكشاف الحادث وعين الايجاد العيني كفر لم يتصف الزمان متغيرا او
لا خفاء في ان الزمان لم يتصف بالمعنى ومقابلها منتسبا الى ذات واجب الوجود
وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الانفعال الحادثة والصفات الحادثة
الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه الكتاب العزيز فالموجودات من
الازل الى الابد معلومة له هذا انما يصح في العلم المقدم على الايجاد العيني لا في العلم بذوات
الحادثات باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان وكان ويكون بل
هي حاضرة عنده في اوقاتها لا ان كل منها حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا
في الوقت المقدم على ذلك ولا في الوقت المؤخر عنه كان علمه تعالى بذوات الحادثات
الحادثة باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها من حيث دخول
الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة فلي قوله وشمل هذا العلم لكونها تاما مستمرا
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحيث لا خفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث
يحضر عنده جميع الجزئيات الحادثة كل في وقته لا من تغير فيه لكن هذا ليس عبارة
عن العلم الحدوثي الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني
وان كان مستمرا وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور الحادث الزماني
فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عبارتهم قال بعض الفضلاء هذا معنى قوله انه
تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت ان هذا التاويل غير مرضي عنه المص
او صفة حقيقية ذات الاضافة هذا انما يناسب مذهب اوشنوي ومن
يحذو حذوهم والمناسب لمذهب المص ان يقال واما اذا كان عبارة عن
الحاضر بالذات عند العالم او حضور وفاقا فالحاجة الى آلة جسمانية ونفاسة حصل

من الحوادث المذكورة ان علم الواجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يتعلق
بجميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم بجميع الصور الكلية ولا وقوع لتغير
فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي لا تفصيل بعده فهو عين الموجودات
العينية عند المحقق ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض الاضافة العينية
فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه تغير بحيث لا يوجب نقصانا لان ذلك التغير
ليس في العلم بالذات بل انما يكون في المعلوم من حيث هي معلومات فالتغير الحقيقي
بالذات انما هو في المعلومات وفي العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات
فهذا التغير مما لا يلزم منه عدم التغير في العلم القديم وهذا اغرب وبعض ذلك ولو في
الخطاب وسياق الاصحاب لكثرت مباحث العلم على الوجه الذي لا يخفى لكن الا انه
مراد بما عند الشامل هو الكافي والجواب ما هو من العلم اولا يلزم من كون العلم
تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا لجواز استناد
وجوبه الى امر آخر وحيث لا يدل البيان على وجوبه ولا على علته وفي الحذف
المخصوصة لا يمكن نفي العلة مطلقا ولو سلم اي سلم كون العلم علة للحادث
ومفيد الوجوب كما لا يخفى وهذا على الاتفاق لا يصح على مذهب المعتزلة لان افعال
العباد ليست معلولة لعلم الواجب الوجود تعالى وواجبة باستنادها فالوجه في
الجواب هو ان يقال ان المذكور غير مثبت لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان
في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان بالذات
والتفصيل ان يقال الحادث اما فعل العبد اولا ووجوب القسم الثاني انما
من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما هو من الاسباب التي
من جملتها اختيار من فعل فهذا قال المحقق في شرح رسالة العلم فالذي يتعلق الى الاسباب
الاولى وجميع ممكنات ليست لقدرة فاعل انه بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح منه فان
السبب القريب معلول قدرته وارادته والذي يتعلق الى السبب القريب يحكم

يحكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسبابه
كلها مقدورة ومرادة له والى ذلك اشار بعضهم لا جبر ولا تفويض لكنه امر بين امرين
ويوافق ذلك ما قال الشيخ فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة
على الفعل بالقياس الى الاحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على المقدور
اي علم واجب الوجود سبحانه وقدرته وهو انجزاء الاسباب الا اختيارنا ايا ولما
هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين   نقل محمود الكلنبوي
انها صفة اه قال المص قدس سره في شرح رسالة العلم المستندة في اثبات حيوته
تعالى ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولا وصفوه
بالعلم والقدرة ووجدوا ان كلا منهما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى
بالحيوة لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو نقيضها ونعم ما قال عالم من اهل
بيت النبوة صلى الله عليه وآله هل يسمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء
والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود
اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان
لله تعالى زبانيتين فانهما كمالها ويتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال
العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع انتهى هذا الكلام حق دافع
لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته تعالى
الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان له تعالى
بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى هو كونه بحيث
يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون الشيء بحيث يصدر عنه
الفعل والادراك وذلك على وجهين احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني
ان يكون حيوة الشيء معنى زائدا على وجوده كحيوة الانسان فانه لو فرضنا
الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي لانه لو كان وجود الجسم هو حيوته لكان

كل جسم حيا وقد عرفت ان ابيته حيوته فان ابيته هي كونه بحيث يصدر عنه افعال
الحيوة انتهى اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب
الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك
الحيوة فانها ما يكون الشيء باعتباره حيا ولما كان ذات واجب الوجود تعالى
باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا حال في الصفات الحقيقية من العلم والارادة
وغيرهما فانها عين ذاته تعالى ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته
تعالى عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين
ذاته لصحة حمل المواطاة يرد عليه ان هذه العبارات انما تعد من الاسماء لا من الصفات
مع ان صحة حمل المواطاة مشترك بين الواجب تعالى وغيره ولها معنى آخر وهو
ان يقال الحيوة في الحيوان صفة يقتضي الحس والحركة الارادية [illegible] ليست
زائدة على الداعي والحق ان الداعي عند المص هو عين الذات في محل الدليل الآتي ان الارادة
التي ليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل في الارادة كما التزمه بعض مشايخ
المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكذا حال [illegible] فان قيل في ذلك ان
الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات اذ
اعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات بدون
اعتبار كونه عالما بالنفع والنظام الاتم هو القدرة وباعتبار كونه عالما بالنظام
الاتم هو الارادة المرجحة قال المص في شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور
واللاصدور هي المسماة بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين
[illegible] الترجيح [illegible] هو [illegible] الذي يسمى بالارادة والداعي وعند القدرة [illegible]
يجب الصدور [illegible] فان [illegible] فانما [illegible]
[illegible] ذات [illegible] لم يكن [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] القدرة وان [illegible]

اي بعد ان يترجح احد طرفي [illegible] القدرة
على الآخر [illegible]

وقت الارادة بمشيئة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة ان يستعد لصدوره
عنه دون مقابله لانه الكل من شانه لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية
ذلك الفعل حتى لو كان مقابله الكل يصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين
ذاته فتأمل انتهى اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل
فيما لا يزال من الاوقات المعدودة فيكون الارادة والتعلق الازليان موجبين
لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة تؤثر
على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل في ذلك الوقت
هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب
الخيام حيث سأل الخيام عنه من خصص الحدوث العالم في الان الذي اوجده وليس قبله
ولا بعده ان سأل الغزالي عنه من خصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات سائر
الافلاك ومخصصات مقاديرها وكانها واجاب عنه بان تلك الامور هي من
مقتضيات النظام الاعلى وذهب الاشاعرة الى انها مغايرة قال الاشاعرة
ان الارادة قديمة وتعلقها حادثة ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل
المختار جايز بلا مرجح انما المحال الترجح بلا مرجح وما يقال من انه يلزم الترجيح بلا مرجح الترجح بلا
مرجح مندفع بالتخصيص وان كان حادثا اي ان كانت الارادة حادثة احتيج
الى ارادة اخرى حادثة ويلزم التسلسل لزم التسلسل او تعدد القدماء لازم على ا
قال اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المص فمقصوده من قوله ان
الارادة غير زائدة على الداعي انها عين الذات والا لزم احد الامرين المذكورين
فكلام الشارح ههنا في غاية السقوط قال المص والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك اقول
مراد المص من هذه العبارة انه تعالى متصف شرعا بادراك في ادراك المسموعات
والمبصرات وساير اخواتها وهو غير العلم متعلقه الذي هو المدرك باعتبار
الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة السميع والبصير يعني العالم

فتأمل الغزالي وجود العالم
في الان الذي اوجده فيه
من مقتضيات النظام الاعلى

بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودها العيني ولم يجئ فيهما سائر اخواتهما بمعنى
المذكور قال الله في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس
واشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ووجه ذلك وصفوا الباري تعالى بالسميع
والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات و
المبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تعالى متصف بالادراك وثبت انه تعالى عالم بجميع
المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر
اخواتها بالوجه الذي يدركها الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون
الاحتياج الى الالات لان العقل يدل على استحالة الالات يعني ان السمع دل
على كونه تعالى سميعا وبصيرا هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة الاتي بل الكتاب
ان يق يعني ان السميع يدل على انه تعالى متصف بادراك جميع المحسوسات و هو
نوع من العلم المتعلق والعقل دل على استحالة الالات ضرورة انه تعالى بذاته
يدرك جميع المحسوسات فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه تعالى عالم بالمسموعات
باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه تعالى عالم بالمبصرات وكذلك عالم بجميع
المذوقات والمشمومات والمدركات اللامسة وبهذه الحجة لا يدفع ما ا
اقول لما كان معنى الحجة فيه تعالى هو الدراك الفعال كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى
انه مدرك لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة
لا سيما كونها مع كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك
المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى وبهذا ثبت
انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا دل العقل ايضا على كونه
تعالى مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور تحت استعمال الشارع ادراك والسمع
بصري [illegible] انه [illegible] يكون بالسمع [illegible] مراد [illegible] ثبات معنيهما المذكور فيستوي ان
بالعقل [illegible] نسبته [illegible] قد تبين [illegible] ان السماع والاعتبار نوعان لجنسه

مخصصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما يكون بانكشاف معلوميهما نوع تميز
مخصوصين بهما وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار وان ثبت
ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا بد له ان يكون عالما
بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي تدركها الحواس بذاته فيكون له
هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين
من العلم يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان من العلم اللذان
هما السماع والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر فعلى هذا يصدق عليه السميع و
البصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر ثم
كالعلم نفس الذات ولا تغاير الا بالاعتبار هذا الكلام حق وهو بعينه تحقيق
المص في جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه ولا غبار عليه على ما
قرره المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة موجودة في
الخارج واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور من ان منع الشركة انما هو من
نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور مشكل لا يخفى   والشيخ لما سلك سبيل الايمان استحالة حيث
النقص لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص والآفة على الواجب
الوجود تعالى فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة هذين الامرين على
الباري تعالى   وذهب الشيخ ابو الحسن ووافقه المص في ان السمع نفس العلم بالمسموع
والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زائدين على الذات فانهما عنده
المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك للمبصرات بذاته هو البصير
ومن حيث هو مدرك بالمسموعات بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه
ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون سائر الصفات مع ان [illegible]
النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية والاحتياج الى التأويل انما هو في حقنا فان الباري
تعالى مدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه الجمهور

ع

المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فما الباعث على تخصيص هذين
الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم كما في ادراك
سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى
بازائها كالذائقة والشامة واللامسة فيحكم برجوعه الى العلم وليت شعري ما الباعث
للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص
لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات
راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا الى
العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص
فان مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما
صفتان مغايرتان للعلم فبملاحظة ان الابصار والسماع فينا ليسا الا ادراكين
متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالآلتين المخصوصتين يعلم ان استعمالهما
في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات
على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم   وذهب سائر المتكلمين
واستدلوا على مذهبهم بانا اذا علمنا شيئا كلون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا
نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد
مع حصول العلم فذلك الزائد هو الابصار وضعفه ظاهر لان ذلك الفرق
لا يمنع كونه نوعا مغايرا لسائر العلوم فان في كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية
ليست في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما ينتج لو امكن علم يتعلق
بذلك الحسي بطريق غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من
حيث خصوصياتها والاستدلال ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس شيء اذ
لم يمنع ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الا بنوع الخصوصي
انتهى اشارة الى ... فيدفع هذا الاستدلال ... والجواب ان كلامنا

منها صفة قديمة هذا لا يناسب مذهب المص والاولى ان يقال منها نفس ذات
واجب الوجود وله متعلقات حادثة كالعلم والقدرة وقال المص وعمومية قدرته
يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها ايجاد الكلام الدال
على المعنى المراد الى الغير لا محالة فعموم قدرته دليل على الكلام وقوة القائلة وهو معنى التكلم
الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم كما علمت
كلاما بكلام دقيق   احدهما ان كلامه تعالى صفة له قد عرفت ان الكلام معنيين
فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول دون الثاني لكذب الصغرى فان التكلم
الحقيقي نفس ذات واجب الوجود عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء
وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى
فاضطروا الى القدح في احد القياسين او لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن ان يكون
الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على ما به التكلم كما عرفت فالحق ان
التدافع بين ذينك القياسين انما نشأ من الاشتراك لفظا وحمل الكلام
المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم جريان حكم معنى الآخر فيه   فالحنابلة قالوا وقيل انهم
لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه تعالى اهانة او يكون امتناعهم
من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى
التكلم القائم بذاته وقيل لم يكتفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق يشترك
لمعنى آخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب حرف ووقف
وعلى ان مرادهم منه الحدوث اي انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه
غير مخلوق اي غير مفترى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه والقول
مراد الشارح ان قول الحنابلة باطل بلا اعتبار التاويل ومع التاويل بالتاويلات
المذكورة او بالتاويل بان مرادهم بقدم الكلام قدم العلم الباري تعالى ولهذا
قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم بها قديم ايضا والاولى ان يحمل على غير تاويل

فانه يجاوز سائر المذاهب الباطلة والتعرض لها انما نشا من التعصب المبرى عنه
اهل الحق حتى قال بعضهم او كفى شاهدا على جهلهم ما نقل عنهم ان الجسم الذي ركب
فيه الالوان صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد من الشاذين
المذكوره لبعد صدور هذا الحكم المذكور عمن له ادنى مسكة الكرامية واتفقوا الحنابلة
في ان كلامه حروف واصوات هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما
في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رات الكرامية ان البعض
الشراهون من البعض في ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا ان التكلم
حادث قائم بذاته تعالى وان التكلم قول الله تعالى لا كلامه تعالى فان كلامه تعالى هو قدرته
على التكلم وهو قديم وقوله تعالى حادث لا محدث فان كل ما له ابتداء ان كان قائما
بالذات فهو حادث بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو محدث ولا خفاء عليك
ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم ومعنى كونه تعالى
متكلما انه خالق الكلام او اي خلق الكلام على قصد الافهام بمشيئته تعالى واعدم الخبر
فانه قيل انه يوجد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد منه تكلمه على
ما هو مذهب الاشعري لكلامه تعالى ولا يخفى عليك ان التكلم على ما هو هذا التعريف ليس
من الصفات الحقيقية ويكون حادثا وهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية في
بانه امر موضع تاليف الكلمات او القدرة على ذلك التاليف وقيامه
بغير ذات واجب الوجود تعالى عند المحققين فانه تعالى بذاته قادر على
المقدورات لكنهم قد جوزوا في صغرى القياس الاول هذا اذا حمل الكلام المذكور
على معنى التكلم او على تقدير هذا الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس الاول
ان اريد بالتكلم هو من الصفات الغير الحقيقية اي كان بالفعل ويندفع
القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية وان شاء فالوا
قوله فثبت ان المتكلم متصف به اذ معنى المتكلم قائم به التكلم فان اراد

ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات انه تعالى ليس من جنس الاصوات
والحروف فيرد عليهم ان التكلم ايضا ليس من جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى
لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان يصرف عن ظاهره ولا
خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى
الانتزاعي الذي هو المصدر وعلى تأليف الكلمات وان ارادوا بالكلام المذكور ما به
التكلم فلا يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته تعالى الا على القول بان الموجودات في الشهود
العلمي قائمة بذاته كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس الا ما به التكلم الا في الشهود
العلمي ويرد عليهم ايضا ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة
فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد وانما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام
والنداء انما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا
ان يراد به العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى او العلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع
من ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى
وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته
تعالى لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى نعم لو قالوا
بالعلم الاجمالي الواحد الزائد على ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور ولا نزاع للمعتزلة معهم الا في
تلك الزيادة لا يصح اما في العلم الانتزاعي الواحد الزائد في التعقل   وقد قدحوا في صغرى
القياس الثاني وليعلم انهم لم يقدحوا في صغرى هذا القياس اذا اخذ الكلام الذي هو
هو يتصف بمعنى الكلام اللفظي فانما قدحوا فيها اذا اخذ بمعنى الكلام النفسي فهم يحملون اشتراك
المذكورين بان جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في
القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان جعل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام
النفسي قدحوا في صغرى القياس الثاني وان جعل بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في صغرى القياس
الاول وان جعل بمعنى مختلف في القياسين على نحو المذكور لم يقدحوا   دون كتابه

تصوير اللفظ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه ان يكون
المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس المنقش من البين ان
المنقوش ليس فرسا بل نقشه المشبه به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشبه باللفظ اقول
لا خفاء في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا لا كلاما فان كون
الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ يستلزم كون المكتوب عبارة عن المصور والاصل في
العادة جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة [illegible] وامر هذا القول ان الصور الدالة عليها
مكتوبة ونقشهم في هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ واذ عرفت حقيقة الكتابة تصوير
الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى فان نظير الكتابة هو التنقيش اذا نسب
الى الفرس ونحوه وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن الخ قيل في هذا الجواب
نظر لان [illegible] المعتزلة [illegible] ادلة ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة
من الحروف وعلموا ان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد صلى الله عليه وآله ومن البين
ان الشيخ [illegible] النفسي الذكر [illegible] جاريان فيه وانه [illegible] ما قد حوالي [illegible]
ولم [illegible] بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور
وذكروا في معرض الجواب ان القرآن معنى اخر لا يجري فيه القياس الذكر [illegible]
ويحكى نقلا مشهورا [illegible] القرآن المعنى ويندفع عنه الاشكال [illegible] القرآن معنى
اخر [illegible] القياس الذكر [illegible]
[illegible] عبارات [illegible] ذهب اليه [illegible]
[illegible] الموجودات [illegible]
[illegible] الجواهر [illegible]
[illegible] اقول هذا الجواب ليس [illegible]
[illegible] معنى القرآن [illegible]
[illegible]

القرآن والكلام لفظان بمعنى الالفاظ انتهى وبطلان اللازم بيّن فلا يكون مقتضى
ولا يخفى عليك ان قوله من البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريةٌ
فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس الثاني لما كان الشيء فيلزم منه انهم قد جوّزوا الثاني ترك
القياس الاول واما قوله واما ثانياً فلان مدلول الكلام اللفظي او هو متنوع بالاتفاق اي
المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني فمسميات
الاسامي والعبارات مندرجة عندهم في الاعيان الثابتة فيجب عندهم قدمه باعتبار
الثبوت قائمة بذاته تعالى على نحو قيام العلم به فمعاني الثابتة بذاته تعالى فقوله هو من
اعيان الموجودات كالسماء والارض ثم نقسم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي
امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل ومتعلق بما لا يزال فالامور المتعددة
لما قالوا الى تصحيح مذهبهم لما ورد عليها فيحتاج الى الرجوع الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته
او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القدرة على تأليف الكلمات بان
ذاته تعالى قادر على تأليف الكلمات والنياه مهادي فيرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي له
هو عين الذات ويصير النزاع لفظياً   فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى ويدل عليه قوله
تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله نحن وان سمعنا كلام
الله لكن لم نسمعه من الله بخلاف ما سمعه موسى عليه السلم من الله فهذا وجه اختصاص موسى
بانه كليم الله وهذا ما في الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة وان لم يذكر فيه قوله من جهة
وهو معتبر في كل من الوجهين الاولين كما لا يخفى   وجوابه يسمع كلامه الازلي وعدم الى
التقييد بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع من الثبوت في الازل
على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين او له علم ازلي هو عين ذات الواجب
تعالى فيكون معنى قوله فكان الازلي الكلام الذي كان معلومه ازليا فيكون الازلي وصفاً
لمعلوم بحال متعلقه وحاصل ان المسموع ليس من افراد الكلام بمعنى التكلم وهو ليس ازليا
انه من افراد المذكورين كما بين في الكلام اللفظي يسمع الموجودات فتأمل

الى ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي هو مسموع بالصوت وحروف اي له
الوجود العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود لفظا
البرزخي على نحو ما يسمع في المنام او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو
مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند اهل النظر وهذا
ما قال ان حقيقة الحمد هي اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل
فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار دلالته عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في
كونه حمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد
بالذات بالقاء اللفظ عليه بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ يكون
كلاما والقاؤه التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلم فان قيل اطلاق
الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت
وحروف بالمعنى الثاني او مشترك معنوي بينهما او مجازي واياما كيف يصح السماع بدون
الصوت والحرف واين سمع موسى عليه السلام الكلام الذي هو بلا صوت وحروف بالمعنى
الثاني بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه سمع الكلام بلا صوت وحروف
قلت اما الجواب عن الاول فهو على ما قرره ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظ
وعلى الذي هو بلا صوت وحروف بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع او
يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة كما في الالفاظ او بواسطة
كما في الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا الفعلية او المشعرة عن الطلب
او التحسر او التمني او الاشارات فعلى هذا تحقق الكلام الا في ما باشتراك المعنوي
[illegible] ثم شأن [illegible] صوت وحروف [illegible] الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة عن
الواقع والمشعرة عن الطلب ونحوه [illegible] ان [illegible] فيه بالحقيقة و
[illegible]
[illegible]

الا في ان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او بالحقيقة
بان يكون قسما من الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز
المشهور كما هو راي بعض الاشاعرة وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى واما الجواب عن
الثاني فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري لمن القي اليه الكلام المعنى
المذكور الذي يتعلق به التكلم الذي هو الالقاء واما الجواب عن الثالث فهو ان يقال
انه يحقق لموسى عليه السلم كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقى اليه متعلقا
بعالمي الملك والمثال واما اذا لم يكن الملقى اليه متعلقا بهما فانه يتحقق سماع الكلام
بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تمايز العارفين واما الجواب عن الرابع فهو ان يقال
الدليل لما ذكر انه لم يسمع ما سمع موسى عليه السلم كل من له اذن سامعة على تقدير كونه
قريبا منه فان قيل جاز ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن ايضا بايجاده بلا واسطة في الهواء
قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان سمع موسى ع
من جميع الجهات والحاصل ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالفاظ اولا وان كان
المقصود الاصلي منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام
الذي هو صوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى الى الرسل فانما هو القاء
المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلي المثالي او بتوسط الملك المنزل
وجاز ان يحصل احيانا بلسان النبي صلى الله عليه وآله القاء الالفاظ وتبعه القاء
المعاني بايجادها في الهواء وذلك الجواز هو مقتضى تعلقات التكلم الباري جل مجده على
عكس متعلقات تكلم الانسان من مخاطبيه فاعلم ذلك واما انه تمام الدليل وهو انه
سمي الالفاظ المتعلقة بالحديث القدسي فانما هو القاء المعاني في القلب دون القاء
الالفاظ الدالة عليها كما يرى في ... ذاته تعالى سيجيء تحقيق ان علم الله تعالى
... ذاته وبيان المراد من العبارة الدالة على الرؤية وهذا على مذهب من يجوز
ويكفي تحقيق ذلك بعد الاطلاع على ان السماع والرؤية انما يتصوران في ... الحضور ى

ولهذا يصح تعلقها بغير المحسوسات   لكن سماع غير الصوت والحرف قد عرفت ان
معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا
لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يقال في هذا المقام ان هذا الطريق خرق العادة
قلت ما هو خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب على المعاني التي القاها من المتكلم بدون
الاطلاع على الالفاظ اولا ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية
بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة
وما فيها انه سمعه بصوت او لا خفاء في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يمكن
الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء
فلو وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فعند ذلك هل يرجع هذا الجواب الى الجواب
الاول غاية ما في الباب ان يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل
الجواب الاول ان المسموع هو الصوت وحرف موجودين في الاعيان ولهذا يسمع
من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع
لا يصح ان يكون هو الصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه
بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت هو المسموع في المنام من الاصوات فانه انما
هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي فحاصل الجوابين واحد لا مغايرة الا باعتبار
العبارة نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه المسموع هو الصوت وحرف مطلقا
من سواء اعتبر وجودها العيني او المثالي لكان مغايرا للجواب الثاني ويكون حاصل
الجواب الاول ان المسموع انما هو المعاني الفائضة وبدون الالفاظ المعينة وبدون
وجودها الخارجي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالي
وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بلا
تكلم بدون اكتساب المخلوق وحاصل الثالث من الجواب الاول هو هذا المذكور.   وفيه
ما فيه وهذا الجواب ليس الا مستقل المذكور والبعض حمل هذا الجواب على ان

من هو ذهب الى ان الحجر المشهور هو الطور وليس كذلك فان الوحي على الانبياء لم يسمعه غيرهم
من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني فان الكلام الآن فيه باعتبار
الوجود الخارجي الذي هو التحقق في الهواء ليس شرطا للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء
وايجاده وتعقلا اياه فيه وان جاز مقارنته له بحسب مجرد الاحتمال العقلي وانما يكون
الكلام هو المخترع في لسان الملك بذلك الاختراع ويكون اما ان يكون في عالم الملك او
عالم المثال او في عالم الملكوت اعني انما استعمال اللسان انما يكون على سبيل
التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع على ما ذكره اهل الشريعة والحكماء والمحققون
من المتكلمين فهم القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت
القائم بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت مقدم على الانزال في عالم المثال المتقدم
على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو الوجود
العلمي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود الشي مثالي وهو الوجود الذي يسمى
الاشراقيون [illegible] في عالم الملك مثالا بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام
اللفظي له اربعة اعتبارات لكل اعتبار منها حكم عليه اول له كونه الوجود والكون
بالمجاز الله باعتبار انه قائم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس بقديم
وثانيها الوجود [illegible] اعتبار كينونتها في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون
له في هذا العالم حدوث بالتدريج وبعد التجمع اجزائه واما انه يمكن ان يكون له حدوث
في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمع من وضع الخاتم المنقوش
عليها فهو كحدوث هذا العقل والمعنى وتوقفه وثالثها اعتبار انه راجع الى العلم في
عالم المجردات وكينونته في هذا العالم دفعي حدوثي مع مبدأ ورابعها اعتبار انه راجع
في العلم السابق مع الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بحدوث ولا يكون حكمه
وكان سائر الممكنات شريكة في ذلك الا انه راجع الى جميع ما يندرج في هذا العلم الى
الازلي الذي هو عين الذات عند المحققين متعلقة التفصيل بالمعلومات بعد:

العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة وراء المعلومية وهي كونه متعلق
التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما
من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد
في الذهن موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج
موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان وفي المجردات ولذلك كان
الكلام اللفظي فردان لكل منها بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو
منشأ لما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة
عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار
اندراجه في العلم القديم الذي هو عين الذات للواجب تعالى فيكون بالحقيقة
العلم الذي هو عين ذاته تعالى قديم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون
الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الازلي الذي هو عين
الذات الواجب تعالى قديما وبهذا يعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني
الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي حاكية عن الامور الخارجية او منتزعة
لنسب او مشوبة بتمني وكون وهو اي لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته بل
يصح الحكم عليه باعتبار العلم الازلي المتقدم الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى
بانه قديم فيراد به العلم الحقيقي الازلي الذي هو [illegible] اقول العلم الحقيقي
هو صفة [illegible] حقيقية انما هو بمعنى [illegible] الحقيقي الذي هو غير زائد على ذات الواجب
تعالى [illegible] ان [illegible] الكلام النفسي قديم [illegible] بمعنى [illegible] الحقيقي [illegible]
[illegible] غير زائد على الذات [illegible] ذاته تعالى [illegible]
[illegible] الكلام المعنوي او اللفظي [illegible]
[illegible] الصفات الحقيقية [illegible]
[illegible] ذهب الوهم الى [illegible] الازلي [illegible] ان الكلام الحقيقي الازلي

الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث ينشئ
الكلام اللفظي او معناه الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو
غير زائد على ذاته تع فيكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو ازلا علم توصيفه
بالازلية وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول [illegible]
الاعتذار المذكور فلا وجه فيه الى اعتبار المعنى النفسي الذي فيه ارتكاب تجوز في التوصيف
بالازلية لكن توقفه على ان اطلاق اسم المدلول اولا لا يتم الا المعنى النفسي والجواب
ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف او وذلك لان معنى كلامه تعالى في الازل انما هو التكلم
الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تع او العلم الاجمالي بما يتعلق التكلم وهو ايضا غير زائد على ذاته
تعالى . والتحقيق في دفع السؤال بان الازلي مدلول الكلام اللفظي انه قد عرفت ان المعنى
الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك
يندفع التعسر الذي ذكره وكذا السؤال بان المتصف بالمعنى او لا خفاء بان المتصف
بالمعنى ومقابليه هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وتسميته القعافة بعد ما تصف
اللفظ الى وقت به فيكون مدلول اللفظ الى وقت ما [illegible] فمدلول الذي هو ازلي
ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تع فوصف المدلول بالازلي
انما هو وصف بحال المتعلق لما ذكره [illegible] وسيأتي زيادة بيان لذلك
دون المعنى القديم لا شبهة في انه لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول
انه لا ذهب [illegible] كلامهم [illegible] من المذكورين ولعل مرادهم به مدلول الكلام اللفظي
انما هو مدلول الكلام اللفظي الذي هو الكلام بمعنى التكلم فيكون الكلام الازلي الواقع في كلامهم
انما هو بمعنى التكلم الازلي هو غير زائد على ذاته تعالى فح يندفع التعسر المذكور [illegible]
واجاب [illegible] بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس [illegible]
فهذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد
على ذاته تعالى عند المحققين او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو به التكلم [illegible]

لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل فكما هو ارادة [illegible] والقدرة على [illegible]

ان هذا ايضا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام الا هذا احد من المعنيين المذكورين في كلام

كلام الاشعري ان واجب الوجود لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج في تكلمه الى امر زائد

على ذاته تعالى فذاته تعالى من حيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى

ما به التكلم فان ذاته كاف في احضار ما به التكلم وانكشافه فذاته تعالى علم او بمنزلة العلم

تعالى به فذاته تعالى كاف في التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم له كون من الوجود باعتبار

اندراجه في المعلومات بالعلم الذي هو غير زائد على الذات فان الانسان يتكلم

ما به التكلم وهو الصورة الخيالية للالفاظ او الصورة الذهنية للمعاني الا ان ذاته في التكلم

يحتاج الى احضار ما به التكلم يحتاج الى الخيال او الى فكره واما ذات الواجب

فلا يحتاج في التكلم الا الى نفسه فهو بذاته متكلم فتكلمه تعالى غير زائد على الذات ولا يحتاج ايضا

الى امر زائد على الذات في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تعالى الى ما به التكلم كنسبة الصورة

الخيالية للالفاظ والصورة الذهنية للمعاني الينا فذاته تعالى من حيث هو منشأ انكشاف

الالفاظ ومعانيها بسبب ان يكون للالفاظ ومعانيها كون من الوجود [illegible] وجود

باعتبار لو تأملت يرجع ذلك الوجود ونحو الوجود الى العلم او الى [illegible] قبل

العلم [illegible] بما به التكلم [illegible] من اللفظ والمعنى فيكون كلام الله تعالى هو الكلام النفسي

باعتباره ثبت في صقع الربوبية في كمين الغيب كخزائن الثبوت العلمي [illegible]

العلم [illegible] باعتباره من نقش الصور في عالم الممكنات والشهادات وهذا

هو [illegible] الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري [illegible] ليس للمعتزلة نزاع في [illegible]

[illegible] في اطلاق الكلام بمعنى [illegible] تعالى او [illegible]

[illegible] في ذلك [illegible] الاشعري ان [illegible]

[illegible] على ذاته تعالى ومتكلم [illegible]

[illegible]

به فالعلم الازلي بالتكلم بما هو متعلق به التكلم الازلي وهو يعني بالكلام النفسي الا ما يتعلق
به التكلم الازلي في هذا التوجيه بحث فان التكلم الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم في علمه الازلي
ونهاية ما يدل كلامه ان يقال كشف في الاول من التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة
في الاعيان وعلم تلك الالفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم
بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم فالكلام النفسي الذي هو متعلق التكلم وهذا بعد
ما لا يرتضيه المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم في علمه تعالى
المذكور والنوع من هذا التطويل ان كلامه بناء على احد المعنيين المذكورين في معنى كلام
الازلي لا يصح بحال   وهذا الجواب مشهور بين الجمهور ولكنهم مردود والتحقيق ان ذاته
تعالى بحيث يقتضي التكليف وامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ان ذاته تعالى بذاته
يقتضي التكليف وان ذاته منشأ التكليف حكم بان المعدوم مأمور في الازل ومن نظر الى ان
منشأ الامر متحقق في الازل ومن نظر الى استمرار الامر الازلي وهو منشأ الامر الى زمان
وجود المأمور وانه بعد وجوده يصير مأمورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مأمورا في الازل

السادس ان الكلام او سمع هذه الادلة انما ينهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده
العيني وما معناه باعتبار كونه مدلولا بالفعل في جميع الاوجه مبنية على ان الكلام الازلي
هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زائد على ذاته تعالى او العلم المتعلق بالكلام مع انه
باقتضاء القاء الكلام لمخاطب وهو امر واحد غير زائد على ذاته عند المحققين فنفي
اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة وما ان يقال بمعنى خلق الكلام
الدال على المعاني فيعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد
الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته تعالى بحيث يقتضي
القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة له تعالى
وهذه الصفة غير العلم والقدرة   والا نشاء وقع لو المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده
اقول انه المسلم انما يشتق اسم التكلم فعلا بحسب اللغة لما هو قائم به التكلم فالمتكلم من قام.

الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار وجوده العيني انما قام بالهواء
لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام قال من اوجد الكلام
ولو في محل آخر لا اختصاص في ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام وهو التكلم ومراد
من قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة و
الاعلام فلقطع بان موجد الحركة او لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام
به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركا ويخفى على الفطن بل في ان علمنا ان
موجده او لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف التكلم هو الاتيان على قصد الاعلام
سواء كان ايجادا حقيقيا او لا ففي الصورة المذكورة الآتي هو المتكلم فانه بقصد اعلام
بالقاء الكلام وان كان موجده هو الله تعالى فالكلام القائم بذات الباري سبحانه ان ثبت
ان الكلام القائم بذاته تعالى هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو القاء الدال على المعاني
ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على التعميم المذكور في شرح كلام المواقف فان كلامه منه حادث
فمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده او لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى اينما يكون حادث
فكيف يصح ان يتقوم بذاته تعالى لما ثبت وعلى هذا يتبع الكلام المذكور ربما يرفع اسم درجته في
موقعه فان اطلاق الكلام النفسي القديم على معنى اسناد الكلام غير معقول وهذا الذي
قال امام والنفسي اي الكلام النفسي القديم وهو معنى انما قالوا غير معقول فان قيل
مراد من قال بالكلام النفسي القديم ان العلم الازلي بانشائه قديم قلت هذا تاويل فيه
ارتكاب مجاز في مقدمه الخصم المحقق يشم منه رائحة النفسانية والتعصب ولهذا قال
بعض الفضلاء ان في قول امام والنفسي غير معقول حيث لم يثبت وكلام الشيخ الاشعري
[illegible] ان ثبات هذا الكلام ارتكاب تحمل يكون من النفسانية والتعصب
[illegible] في كتب المسموعات [illegible] ما ذكر في هذا البحث المذكور ان المعنى النفسي
[illegible] ان قديم نفس المتكلم [illegible]
[illegible] فيه فان هذا المعنى ليس [illegible]

مغاير للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام في حاشية التعليقة على المبحث
المذكور قال الشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب اقول لو كان
باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو
المعنى النفسي هو الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث تقتضي انشاء الكلام شاملا
المخاطبين وح يصح كلامه بلا ما يرد اي ما ذكره صاحب المواقف ولعل باعث فهم
الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى وهو القديم عنده وهذا انما يصح لو كان المراد
بقول المصنف الامر اي الذي هو التكلم القائم بالمتكلم واما المقول الشايق فلا خفا
في ان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التاويل الى العلم فان اللفظ
مثل الكل زعمون والمقول المشابه سيان في الحدوث واما العبارات فانما
يسمى كلاما مجازا لدلالتها على المعنى والمشهور في استعمال الكلام انما هو العبارات
والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولهذا قال العز في شرح رسالة العلم ان الاصل
في الكلام انما هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على المقصود ولانه لما يحصل التام
بين المتخاطبين الا بوجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني وبعد ترتيب اجزاء المؤلف
في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس كالمتقدمين يطلقون اسم
الكلام على ذلك المقدر في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون يسمونه
بالكلام لورود الشريعة بذلك اذ لولاه لتوهم العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم
من قال انه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه زائد محدث او قديم
او مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم قال انه زائد مؤلف مسموع والذين
يقولون مع ذلك انه قديم يتفكرون في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الاصل
في الكلام الى ان معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات
فانه مجازي كما ان [illegible] الموجودات العينية والعلوم [illegible] ورد في حق عيسى
عليه السلم وكلمته القاها الى مريم وقال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال ابو [illegible]

تفسيرهم الكلام بانه الحق الكاشف عن ان بسايط الموجودات حروف ومركباتها كلمات

فان قيل يمكن اثبات الصفة بالقياس كما هو المشهور فيمكن باثبات ان الكلام موضوع

بعد الالفاظ والمعاني الذي لكذبية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما

وقع في الاخبار او منشأ الطلب وكونه كما في الانشائيات وتلك الحكاية وذلك

الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة

ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ

الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضي الطلب والصدق والكذب

انما يوصفان المعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب وكونه انما هو من عوارض المعاني ذاتها

اذا قيل في الامر القيام مثلا بالعربي او غيره او غير ذلك لم يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات

وهذا هو الباعث لحكم من الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة فقد ثبت كل من المعنيين

المذكورين ويصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق وقديم اذ بالنظر الى العلم انه حكاية كما اخبار

عن صفة [illegible] ومنهم من قال انه هو العلم او الى العلم مع ضميمة اقتضاء الذات انشاء

في اي [illegible] كما ذهب اليه [illegible] ومنهم من قال انه زائد على العلم قديم غير

مؤلف [illegible] ومنهم من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزائد على العلم فيتجه انه

ذهب من [illegible] تشخيص القديم وكان معنى زيادة على العلم انه [illegible]

[illegible] يقولون [illegible] يتشكل في معنى [illegible]

[illegible] معنى [illegible] فيكون [illegible]

[illegible] ان يكون [illegible] اصوات [illegible]

[illegible] اصوات [illegible]

[illegible] يقتضي [illegible] ان [illegible]

[illegible]

[illegible] الكلمات [illegible]

من الكلمات التي شاء الله تعالى بها ازلي في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب
متوجه الى مخاطب مقدر واستفادة من العلم ظاهر فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس
كلامه تعالى كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه
الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس مثل كلام
صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة لا نفس الحروف
والاصوات والمعنى معا ولا ما هو المشهور من الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى القائم
فقط بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان علمه تعالى واحدا اجماليا يجمع المعلومات
من جميع الوجوه كان كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على اقسام من الصحف والكتب واللغات
المختلفة والاخبارات والانشاءات انتهى كلامه اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب
المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى لم يرد الاعتراض المذكور بل
انما صرح بقيام الكلام اللفظي والمعنى بذاته تعالى وما اراده به نحو قيام الصور العلمية بذاته
على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به اندراجه في علمه تعالى القديم ليناسب المذهبين في العلم
وانت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب
المواقف بعينه واما اذا تاملت فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه
تعالى القديم هو العلم اجمالا لكنه مع ضميمة التوجه الى المخاطب المقدر كما مر اشارة اليه
وقال العلامة النيسابوري في تفسيره من ان لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم بجسم
ولا على ان كل حرف فانما يتقدر على ذي جارحة بل لعل في كل شيء اثر قدرته فالكلام القديم
ما قديم ينطق ويسمع ويبصر له ولا جارحة كما انه ادرك وعلم من غير قوى وجسم ونحوه
ومن لم يدرك تعالى كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي فلا يبعد ان نفسه فان كلامه كتاب
وكتابه صواب وقول حق ونص محكم وعدل انما يصح على قول ان المعنى موضوع على المشترك بين
وجود ذهني والوجود العيني فانه مبني على قول الشيخ ان لا يكون الحروف قائما بالجسم واما
قوله فالكلام القديم انما يصح ايضا ان لو صح الكلام على المعنى المصدري او من حيث انه يتكلم به و

وحكم عليه بالقدم باعتبار اندراجه في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف
والمعترض المذكور والعالم النيسابوري ومن قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كتبه
في اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي عليه في الوجود
بمنزلة نفس الاشياء وكتبه على لوح الوجود واحد وتفهيمها يحتاج الى مقدمة هي ان العباد
بالتكلم هل يكون بدون الكلام مبني على التكلم ام لا كما حكم به المنه حيث قال في شرح رسالة
العلم في بيان المسئلة الثامنة عشر انه تعالى سميع وبصير بانه متكلم ازلا ام لا فالقائلون بقدم
الكلام يحكمون بصحته وقوله والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان اراد بالتكلم
ما يقابل السكوت واداء [illegible] الكلام الا المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام [illegible]
فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اراد
كون الشيء ذا كلام تعلق قدرته الفائضة بذلك الشيء كان تابعا للكلام اتصافه تعالى
به في الازل كما قال المنه فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه تعالى به في الازل والا
لكون [illegible] كان الاتصاف به حادثا وان اراد به قدرته [illegible] ان كان
على تقدير وجوده مع ارادته [illegible] لم يكن اتصافه تعالى به في الازل مستلزما لتحقق
[illegible] ان ارادة ايجاد الكلام فاستلزمه والحق ان التكلم الكامل هو المعنى الاخير
[illegible] تحقيق علماء الاشعري ان الكلام القديم الذي هو [illegible]
[illegible] بالتكلم في الازل انما هو العلم والكلام [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان مثل
الآيتين يدلان على ان القرآن الذي هو كلام الله تعالى انزل من العلم الى العين فلنذكر ثانيا
في العلم اجمالا القديم هو القرآن الذي هو علم الله تعالى القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا
خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها انما هو في العبارة قلت لا شيء من
هذين الامرين يتوجه عند المعتزلة والحكماء لما لا يخفى ولما لم يمكن ارتفاع الكلام في المبحث
المتعلق بالكلام في العلم الكلام اقتصرنا على ما في تنقيح هذا المرام فان كلامه الكلم العلم
قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فقد عرفت ان المراد بذلك القيام الاندراج
في علم الله تعالى المقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان يكون المراد بذلك القيام نحو قيام الصور
العلمية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعالى بدون
تأثر ذاته تعالى منه واستكماله تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته
وصفاته ولم يقل به الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات
الكمالية واما في غيرها فهو قائل به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال
والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام فان قيل ما اضاف لقول الاشعري
من ان الكلام النفسي امر واحد بالشخص متعلق به كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة ان هذا الحكم
انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم اجمالا بالكلام فعلى هذا الحكم يحمل قول صاحب المواقف
على الاندراج في العلم اجمالا والجواب الذي ذكرناه اقوى من جواب صاحب المواقف
واولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك المعنوي الذي اراده المجيب غير
مسلم عند الخصم وثانيهما ان الكلام بمعنى العلم القديم الذي اراده المجيب حادث باعتبار وجوده
الخارجي وقديم باعتبار اندراجه في علم الواجب تعالى القديم فما وجه عدوله عن المعنى المتعارف
المشهور المسلم عند الخصم الى غيره ومن احكام كونه ما بين دفتي المصحف مراد صاحب
المواقف انه معلوم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة بالمعنى
فينبغي ان يؤول ما ينكره متعلق وان لم يمكن مع التأويل الذي ذكرناه فنقول ثانيا

الی ذلک بقوله الا انه بعد التامل یعرف حقیقته اعنی انه اشار بذلک القول الی انه یمکن
دفع تلک المفاسد لکن الاولی ان یختار هذا التحقیق لعدم الاشارة الیه بل هو دال
علی ما هو صفة حقیقیة فتدبر فانه فذلک امر خارج عن طور العقل او قول ذلک
انما یکون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجی واما باعتبار الوجود الاصلی او العقلی
او الظلی المثالی فلیس خارجا عنه وبهذا الاعتبار قیل ان کلام الله تعالی بمعنی التکلم علی
اقسام ستة احدها التکلم الحقیقی الذی هو صفة زائدة علی ذاته تعالی وکونه تعالی باعتبار ذاته
بحیث یقتضی الاوامر والنواهی وشبههما والقاء الاخبار الی المخاطبین وهو الذی
یسمی الخطاب القدیم وثانیها هو التکلم الذی منه تعالی وهو المجرد القدسی وهو القاء الواجب
تعالی بالحکم وبوجه الی القلم الاعلی وثالثها التکلم الذی هو القاء الواجب تعالی بالحکم وبوجه بواسطة
القلم الی اللوح المحفوظ وکتبه تعالی فیه بالحکم وبوجه ورابعها التکلم النفسی الذی هو القاء
الواجب تعالی الی النفوس المجردة الاحکام والاخبار وخامسها التکلم المثالی الذی هو
القاء الالفاظ المثالیة الدالة علی المعانی المقصودة الی النفوس الانسانیة علی ما فی عالم
المثال وسادسها التکلم الذی هو القاء الالفاظ الدالة علی المعانی المقصودة الی
النفوس فی عالم الملک [illegible] لکن یتکلم [illegible] به التکلم وهو ان الکذب فی الکلام
[illegible] وذلک ان الکلام مصدری [illegible] بمعنی التکلم بالفعل والکلام بمعنی التکلم لیس فی
[illegible] معنی المعانی [illegible] بمعنی التکلم [illegible] لیس [illegible] الدالة
[illegible] وتعالی [illegible] بعض مشایخ الصلاة وان [illegible] معنی حسن الکذب
[illegible] قیل ان الکذب قد یکون حسنا لکونه [illegible] وذلک [illegible]
[illegible] وان [illegible] حسن [illegible] ومعنی قوله بعض المشایخ [illegible]
[illegible] صدق الکذب انه هو المعنی [illegible] الاول [illegible]
[illegible] المعنی المقصود منه
[illegible] المعنی المقصود منه [illegible] المتعلق [illegible]

مع ان مستفاد نقیضه وما انهما اتحاد ومع انه متفق مدلوله ولا یلزم من کذب الکلام اللفظی
الکذب فی الکلام النفسی الذی هو الصفة القائمة بالذات الا فی الصورة الثالثة لا
فی الصور بین الاولیین فلا یلزم النقص فی الصفة بمجرد خلق الحروف والکلمات
الدالة علی المعانی الکاذبة فی الاجسام وهذا خلاصة مقصود السید المحقق ولما
کان الکلام النفسی عندهم عین مدلول الکلام اللفظی قد عرفت ان مدلول الکلام اللفظی
المطابقی لیس صفة لذاته تعالی کالکلام اللفظی ولا امرا واحدا بل انما یکون الصفة القائمة
بذاته هو العلم الاجمالی بالکلام ومدلوله ولا یخفی انه لا یلزم من کذب الکلام اللفظی الذی
هو من افعال النقص فی الصفة اذ لا یلزم من العلم التصوری بمضمون الخبر الکاذب النقص
نقص فی الادراک یمکن للقائل ان یقول فی مجرد انشاء الکلام الکاذب وهو صفة
اعتباریة نقص وهو تعالی منزه عنه فاعلم ذلک لکنا نعلم بالضرورة ان من علم شیئا
او لا فرق علیک ما فیه من المنع الظاهر لا یمکن الجواب بمثل ما ذکرنا فی الوجه
الاول اقول لا یخفی علیک ان هذا الوجه کالوجه الاول فی اجراء جواب الشق و
لا یندفع عنهما الا بما ذکرناه وتفصیل اجرائه فی هذا الوجه ان یقال کذب الکلام
اللفظی انما یکون لکذب الکلام النفسی فلو کذب الکلام اللفظی لزم کذب الکلام النفسی
وکذبه انما یکون قدیما لما ذکر فی الدلیل فلئن یجوز احدوث صفة اللفظی اقول یجوز
حدوث کذب الکلام اللفظی الذی لا یمکن ان یتحقق بدون کذب الکلام النفسی
علی ما زعمه انه مستلزم تجویز حدوث کذب الکلام النفسی وهو باطل لما مر فی
الدلیل فالحق فی دفع هذا الجواب ما مر فلا بد ان یقوم به معنی هو البقاء اقول کل
السرمدیة والبقاء امر انتزاعی منتزع من ذات الواجب تعالی باعتبار ذاته فقیامه لیس
الا علی نحو قیام الامور الانتزاعیة ای کون الذات بحیث ینتزع عنه وزیادته علی الذات
لیست الا فی التعقل لا فی الخارج واما زیادته علی الوجود فباعتبار انشائه لا منشا
معنی زائد علی الوجود بناء علی ان معناه الموجودیة علی نعت الاستمرار فان

اراد المصنف بقوله ونفي الزائد نفي الزيادة على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج
اي ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي باق لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد
به نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان مراده به نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى
عليك ان الاوفق بالنظام جعل قوله ونفي الزائد معطوفا على قوله سرمدية وليس البقاء عبارة
عن الوجود بل زائد عليه بل المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة عن
استمراره ونقض بالحدوث ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على
انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وذهب الاكثرون الى انه ليس بصفة زائدة
ولا يخفى عليك انه ان اراد بذلك الزيادة المتعينة الزائدة على الذات مطلقا اي
في كل من ظرفي الذهن والخارج فالحجة عليه ان الدلائل المذكورة لا تدل عليه بل انما تدل على عدم
زيادته في الخارج وان الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المصنف من ان وجوب الوجود
يستلزم نفي الزيادة على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في الخارج
والتزام ان ذكر الدليل انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد شرح الكتاب كالدليل
الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المصنف ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي اخص
من البقاء وكلام الشارح فيما نقله وذكره انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو
اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما ذكر ان الدليل الدال على عدم
زيادة البقاء [illegible] دال على عدم زيادة السرمدية ايضا انما في عدم زيادة [illegible]
مستلزم [illegible] فيهما في عدم زيادة السرمدية هو مراد المصنف وانه اختار الشارح
في [illegible] اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزم لاثبات البقاء و
عدم زيادته اقول ان المعقول منه استمرار الوجود وهذا الدليل ان تم لدل
على عدم الزيادة على الوجود [illegible] على الذات [illegible] هو المطلوب [illegible] لكون وجود
[illegible] ذات الواجب الوجود [illegible] ولم يكن سرمدية والبقاء زائد على الوجود [illegible]
زائدين على الذات [illegible] نقول الحق انه هو استمرار الوجود [illegible] في [illegible] معنا

مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره الشارح يكون كل منهما عبارة عن
الوجود الانتزاعي المشترك فلم يكونا زائدتين على الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات
في التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج تم ذلك الدليل
العلم الشريك يعني وجوب الوجود الذي هو تأكد الوجود وحقيقة الوجود التي
التي قدم الاشارة الى وحدتها الحقة برهنية قدسية تدل على نفي الشريك في الوجوب
اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة محض الوجود من حيث هو موجود بل
حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي
الوحدة وعلى الاول لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين الثاني فرده ان لا
اقتضاء احدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا وايضا فان في
ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اي اقتضاء وجوب الوجود لا
كان حقيقة وجوب الوجود يقتضي الوحدة لم يكن مشتركا وهو المطلوب وايضا اما
ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الموجود المتعين
او يكون شرطا للتحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين وان كان
لغيره مدخل في تحققه فيه وذلك الغير ممكن محال وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته
فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود بحقيقته يقتضي الوحدة ونفي
الشريك وايضا حقيقة وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب ان يكون بشرط نفسه
وبحوضته موجودا ولا يتصور في حوضته الشيء الواحد التعدد وتساوي مراتب
الاعداد فوق الواحد العددية فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له في كونه
الوجود ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده فلا شريك ولا نظير وايضا
صرف الوجوب من حيث هو هو لا يتوهم كثرته وتعدده وصرف الوجود موجود
باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو موجود وهو المطلوب اذ لا نعني بوحدة الواجب
الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب الوجود

من لوازم نفي الكثرة وفي مجرد نفي الكثرة من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض لا
يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان لغيرها مدخل في ذلك اقتضاء وغير
محض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود فيعود اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء
الوجود واذا كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك
له وهو المطلوب وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على اثبات
وحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره تحقق الموجودات وهو
الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية وهذا اظهر من الشمس
عندي فان الوجود الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة هو شمس عالم العقول
والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك
كل ذي ادراك وكذلك وحدته بحسب الحقيقة فهي عند كل من له وجدان صحيح وقد ا
تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذي بادر اليها
بعض افكار الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة في الكتب فمنها الدليل
المذكور في الشرح وحاصله انه لو امكن تعدد الواجب والافتقار لتعين الفرد منها اما
ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلوازمها فلا تعدد وان كان معللا
بامر منفصل فلا وجوب بالذات ويمتنع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل
لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد
اقول ان اراد بالماهية الواجبة حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تأكد الوجود
فقد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب تعالى [illegible]
وقد تقدم التنبيهات على ان الوجود الحقيقي واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود
الحقيقي وقد مر في التقسيم الخامس ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد بعين حقيقة
الواجب [illegible] اقسام الاربعة [illegible] رابعها [illegible] بديهية [illegible] اقسام
[illegible] المطلوب [illegible]

المقصود

بقوله هذا فرض اشتباه المفهوم بالعدد و نظيره فان قوله الماهية الواجبة اريد بها في
اول شقي الترديد مفهومها وفي الثاني ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله
ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد وان اريد بالواجب ما صدق هي عليه ورد
المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل منهما نفس ذاته بالحدود وكذا
قوله وان كان معللا بشيء منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد المفهوم
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بشيء منفصل عن مفهوم
الواجب اعني ذات الواجب بالحدود انتهى اقول وتلك الا انه [illegible] فانه قد مر ان
الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي المتصور
بالوجه الكلي وهي قد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي [illegible] بملاحظة
الموجودات وما يوجد باعتباره و بملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي فيطابق هذا فنقول
مراد المستدل بالدليل من قوله الماهية الواجبة الوجود الحقيقي الذي مر الاشارة الى وحدته
والى كونه عين حقيقة الواجب وحينئذ فلا يخلو عن الاقسام الاربعة التي رابعها باطل
بالبديهة والثلاثة الباقية مستلزمة للمطلوب واما ما قال الشارح بعد ما ذكره من
قوله لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب تعالى ومفهومه فانا نقول لا يخلو من شيء
فاما اختاره في الجواب فلا يخفى دلالة انه ان اريد بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي
الذي هو عين الحقيقة لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور انفصال اصلا بين الذات
ومفهوم الواجب المراد وهو الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره ذاته موجود وانما يتصور
القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي هو مغاير لذات
في التعقل ومنها انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة
ومع ذلك ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز الانفكاك
لزم جواز الوجوب بلا تعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون
الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجبة ممكنا حينئذ

بالوجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم فان كان بالوجوب التعين
لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود وان
كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب
لان تعين المعلول لازم ان يتخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين
والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب
والتعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول فخلاصة هذا الدليل انه على تقدير تعدد
الواجب اما ان يكون تلازم بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود المتأكد
الذي يكون الواجب به موجودا والتعين الذي يتخصص الواجب الواحد لزم او لا
وعلى الثاني يجوز انفكاك كل من الوجود المتأكد والتعين فيلزم جواز تحقق التعين بدون
وجوب الوجود وهذا يستلزم كون الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم احد الاقسام
المذكورة وبعضها مستلزم للمطلوب وبعضها محال فلا يندفع عنه ما اورده الشارح بقوله او
قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان التقدم
الذي في المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا في الخارج
والمعلول هنا ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فلو
سابقا يتوقف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجود انتهى اقول
ذلك انما يدفع [illegible] عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد
الذي يتحقق الواجب بحسبه [illegible] ويشهد بتحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب
[illegible] يدفع المنع الاول وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا
وجود الذات اذ [illegible] الوجود الحقيقي تحقق [illegible] فيلزم تقدم وجوب الوجود
على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا [illegible] من الدليل [illegible]
[illegible] المقصود [illegible] اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم [illegible] ان اراد
[illegible] بين [illegible] التعين [illegible] ان [illegible] لزوم [illegible] وبين الوجوب [illegible] ان

ان جاز انفكاكها لزم جواز الوجوب بدون التعين فلنا م وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين
آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فنقول وان كان التعين الآخر
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض اعني هو تعدد الواجب ثم لان التعين المعلول
لازم غير متخلف فلا نسلم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد انتهى
اقول ذلك الا فرع لان المراد هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين
من التعينين ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك
كل منهما عن الآخر فجاز انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل وجعل الدوام
لتعينه بالتلازم عند الشيخ ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار
اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا يفيد في تتمة الاثبات كالية جواز
الوجوب بدون التعين المعين بالدليل المذكور وهو قولنا ان كل موجود متعين بل لم
اثبات محاليه ذلك الجواب بان يقال لا يجوز تحقق الوجوب بدون التعين المعين
فلا بد من علة لمقارنته له فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعين المعين فيلزم المحذور
المذكور واما ان يكون تلك العلة امر منفصلا لزم امكان الواجب فعلى هذا التقرير
يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء في توجيه نظير الايراد
الذي اورده الشارح على الدليل الاول على هذا الدليل ودفعه بما مر من ان المراد بوجوب
الوجود حقيقة محض الوجود المنزه عن الماهية وان ما كان حقيقة محض الوجود بحيث
قدم التنبيهات عليه في مقدمة الامور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان
وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء وهو موجود فاما ان يكون تعينه وجوب الوجود
على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما ان يكون كونه صفة لهذا
الشيء المتعين معلولا لغير وجوب الوجود فيكون ممكنا وهو باطل وبعبارة اخرى لو لم
ان كون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل موجود واجب
الوجود فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود غير

هو بعينه فتقارنه واجب الوجود لا هو بعينه اما ان يكون امر الذات من حيث هو الواجب
الوجود او لعلة وسبب غيره فان كان لذاته اي لانه واجب الوجود فيكون كل ما
هو واجب الوجود هذا المعين بعينه فلا يكون غيره الواجب الوجود وان كان لسبب
وموجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود فيكون واجب الوجود هذا بعينه
بسبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه واجب الوجود بالذات ثم ذكر فيه
مسئلة نافعة في براهين التوحيد بقوله فنقول ان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون
على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ويكون تلك الماهية واجب الوجود
فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان ثبت
تلك الماهية انها انسان فيكون انه انسان غير انه الواجب الوجود فلا يخلو اما ان
يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى
حقيقة وهو مبدأ الكل حقيقة بل هو تأكد الحقيقة وثبتها وان كان له حقيقة وهي غير تلك
الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك الماهية و[illegible]
بوجودها فيكون واجب الوجود من حيث هو الواجب الوجود ليس بواجب الوجود
اذ له سبب ما يجب معه فان الوجوب المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا
فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات مختصا من حيث هو واجب الوجود بنفسه
من دون كون تلك الماهية [illegible] لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان
يكن ذو واجب الوجود مشارا اليه يتعلق بذاته تحقق واجب الوجود وان لم يكن
تلك الماهية فاذن ليست تلك الماهية ماهية فيشير المشار اليه بل انه واجب
الوجود من ماهية لشيء اخر [illegible] وقد فرضت ماهية لذلك الشيء معه [illegible]
لواجب الوجود [illegible] واجب الوجود [illegible] وان الماهية الوجود لو
[illegible] ومحال ان يكون لذات الماهية فان
[illegible] ان يكون الماهية وجود من وجوده وهذا المحال فنقول

فنقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا
يقوم الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا يخلو اما ان
يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا
اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كان الانية تتبع الماهية وتلزمها
بنفسها فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا فان متبوعه موجود بالذات
قبله فيكون الماهية موجودة بماهيتها قبل وجودها هف فبقي ان يكون الوجود لها
عن علة وكل ذي ماهية هي معلولة وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات وتلك
الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له
وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم و
سائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به ثم من الامور
التي ذكرها فيه بعد تهيئة المقدمة ما نحصله ان الواحد ما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو
وهو ذاته ومعناه اما مقصور عليه لذات ذلك المعنى او العلة فان كانت حقيقة
الواجب الوجود لا لعلة بل بنفسها هي هذا المعنى استحال ان يكون تلك الحقيقة ليست الا
فلا يمكن ان يوجد لغيره وان كان تحقق هذه الحقيقة بهذا التعيين لا من ذاتها بل عن
غيرها فيكون وجوده الخاص مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن
حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الماهية المجردة لذاتين والشيئان
انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى او بسبب حامل المعنى واما بسبب الوضع والمكان
او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى
فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس وجوده الا وجود معنى لا يتعلق
بسبب خارج او حالة خارجية فيما ذكرناه مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه
فالاول لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا تتعلق بها حقيقة المعنى
الجنسي من حيث معناه بل انما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس

شرطا يتعلق به الحيوان اي ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا عينيا
واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون
واجب الوجود موجودا وانفرد من ما هو كالفصل في ماهية ما هو منه كالجنس والحال
فيما يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا الظهر فتعين ان وجوب الوجود ليس شيئا
فيه فلا ان يكون له شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب له لا يصح ان
يكثر لانه لو كان كثيرا لكان الوجود يملك اكثر سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام
فاما ان يتخصص بالفصل او العرض والفصل والعرض لا يفيدان ماهية الجنس ولكنهما
يفيدان قوام وجود ما الجنس اما بالفصل فالعرض لا يفيد ماهية النوع بل يفيد قوام
وجوده من حيث ماهية الجنس النوع الوجود دون العرض دخول فصل او عرض فيه عليه لزم ان
يكون الفصل يفيد ماهية الجنس والعرض يفيد ماهية النوع فالموجود الذي لا سبب له
ان عرض له جنس وفصل او ماهية نوعية وعرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض
يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فتبين بهذا ان الموجود الذي لا سبب
له والموجود الذي ماهيته انيته لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شريك لواجب الوجود
بالذات وقال في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة
والمذكور هاهنا على وجه مختصر وهو انه ان كان واجب الوجود يقتضي لذاته ولانه
واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون مثلا آ لم يصح ان يكون واجب
الوجود غير آ فلا يكون واجب الوجود بذاته الا اذا كان بسبب ما صار آ فكان واجب
الوجود بذاته واجب الوجود بغيره والسلام على من اتبع

العبد شاه ولد اسد الله شهر ذي قعده من شهور سنه ١١٧٢



